

Laurent Cournarie

Aristote

Ethique à Nicomaque

Commentaire du livre V

Chapitres 1-7, 10 et 14



Philopsis éditions numériques
http ://www.philopsis.fr



Abréviations

E.N. = Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction J. Tricot, Vrin, 1979
E.E. = Aristote, *Éthique à Eudème*, traduction V. Décarie, Vrin, 1978
P. = Aristote, *Politique*, traduction J. Tricot, Vrin, 1977
G.M. = Aristote, *Les grands livres d'éthique (La Grande Morale)*, traduction C. Dalimier, Arléa, 1992
Commentaire = R. A. Gauthier et J Y Jolif, *L'Éthique à Nicomaque, Commentaire,* t. I, Nauwelaerts, 1970
AJC = Bodéüs, Aristote, *La justice et la cité*, PUF, 1996

INTRODUCTION

La composition de l'*Éthique à Nicomaque* présente l'allure, même reconstituée, d'une ascension : elle suit une haute progression par les vertus morales et dianoétiques, ou ce qui les fortifie (livres II-IX), vers l'objet final de l'éthique, défini au livre I, et étudié au livre X, le bien- vivre. Cette progression donne ainsi une structure circulaire à l'œuvre : le dernier livre revient sur le premier, la pensée s'y achève en déterminant la fin de l'éthique. Le terme retrouve le commencement qui se trouve fondé en lui. En même temps l'*Ethique à Nicomaque* articule la politique et l'éthique dont elle n'est qu'un moment. S'ouvrant sur l'idée de Souverain Bien, et sur la politique comme science architectonique du «bien proprement humain»[1], elle s'achève en introduisant les livres de la *Politique*. Le bonheur est cette idée nominale qui constitue la fin de toutes les activités et le sens de l'existence humaine, fin ultime qui est formellement la même que la fin politique. On comprend donc immédiatement l'importance de la question de la justice dans l'ensemble des livres sur l'éthique.

Le livre V constitue un traité de la justice[2]. La considération de la justice vient clore l'examen des vertus morales, commencé au livre III et poursuivi au livre IV. Aristote choisit de consacrer tout un livre à la vertu de justice (*dikaiosunè*). Mais encore tout l'intérêt de ce traité sur la justice, et tout l'apport d'Aristote à la philosophie du droit, consistent-ils à dégager la justice de son approche exclusivement morale. Aristote propose ainsi une série de distinctions importantes entre la justice générale, vertu de justice ou justice légale, et la justice particulière qui se définit de façon privilégiée non par rapport à la loi mais par rapport à la notion d'égalité. C'est cette seconde espèce de justice qu'il privilégie, la subdivisant à son tour en justice distributive et justice corrective.

La justice est une question controversée. Aussi a-t-on cru, plus encore que pour n'importe quelle autre question pratique, que tout s'y ramenait à la convention. «Les choses belles et les choses justes qui sont l'objet de la Politique, donnent lieu à de telles incertitudes qu'on a pu croire qu'elles existaient seulement par

---

[1] *E.N.*, I, 1, 1094 b 7. Cf. sur ce problème des rapports entre éthique et politique et de l'autonomie de la philosophie politique chez Aristote, l'ouvrage récent de Richard Bodéüs, *Aristote, La justice et la Cité*, PUF, 1996, p. 11-19.

[2] La justice a été abordée par Aristote dans le dialogue perdu *Sur la justice*, dans la *Grande morale*, dans l'*Ethique à Eudème* dont les trois livres centraux sont communs avec l'*Ethique à Nicomaque* (le livre V de l'*Ethique à Nicomaque* correspond par exemple au livre IV de l'*Ethique à Eudème*). On ajoutera la *Politique* particulièrement le livre III, et quelques passages dans la *Rhétorique* (Belles-Lettres, 1960, traduction M. Dufour et A. Wartelle).

convention et non par nature.»[3] Cet avertissement définit convenablement la position d'Aristote. Entre la voie paresseuse du conventionnalisme, défendu comme l'on sait par les sophistes, et l'universalisme abstrait de l'ontologie platonicienne, Aristote défend une rationalité pratique qui concilie la sagesse du langage et le savoir philosophique, l'éthique et la politique, la nature et la loi. C'est pourquoi on peut tenir le chapitre 10 où Aristote aborde la question du droit naturel, comme le sommet de tout le traité sur la justice.

Le livre V comporte deux parties. Après un premier chapitre consacré à des considérations de méthode, toujours importantes chez lui, Aristote procède du chapitre 3 au chapitre 10 aux divisions objectives du juste et de l'injuste. C'est la partie que l'on se propose de commenter. Elle s'organise ainsi. Aristote traite d'abord des espèces de la justice. Au chapitre 2, il distingue deux sens aux mots de «juste» et de «injuste», qu'il examine successivement : au chapitre 3, la justice universelle ou légale et aux chapitres 4 et 5, la justice particulière ou, pour ainsi dire, la justice-égalité.

Aristote procède ensuite à la subdivision de la deuxième espèce de justice. Le chapitre 6 est consacré à la justice distributive, le chapitre 7 à la justice corrective. Le chapitre 8 complète l'analyse de la justice particulière en examinant le rapport entre justice et réciprocité, c'est-à-dire principalement le rôle de la monnaie dans l'établissement de la valeur. C'est ce sens du juste, qui ne constitue pourtant pas une troisième sous-espèce de la justice particulière, que la tradition a appelé «justice commutative».

Aristote revient pour finir, au chapitre 10, à ce qui constitue l'objet du traité, la justice politique, et où il expose une théorie originale du droit naturel.

Dans la seconde partie, Aristote aborde plutôt les «dispositions subjectives requises pour la justice»[4], distinguant par exemple entre l'acte injuste et l'acte d'injustice, et examinant un certain nombre d'apories liées au caractère volontaire ou de bon gré de l'acte juste. C'est dans cette seconde partie qu'on trouve le chapitre consacré au rapport entre la justice et l'équité que Gauthier et Jolif ont choisi, avec la majorité des commentateurs, de déplacer et de considérer comme la conclusion à l'ensemble du traité[5].

---

[3] *E.N.* I, 1, 1094b14-16. Le caractère politique de la recherche en éthique est ici rappelé. Quelques lignes plus haut, Aristote avait conclut son analyse sur l'identité du bien de l'individu et du bien de la cité ainsi : "Voilà donc les buts de notre enquête, qui constitue une forme de politique." (1094b11)

[4] Selon l'expression de Gauthier et Jolif, *Commentaire*, t. I, p. 397.

[5] Cf.,*ibid*., p. 431.

COMMENTAIRE

CHAPITRE 1

La justice compte parmi les vertus. Elle est donc la réalisation d'une médiété entre deux extrêmes, au principe d'actions de même genre, les actions justes. Inversement l'injustice est un vice, au principe d'actions injustes. Mais «quelle sorte de médiété est la justice» et de quels excès est-elle le juste milieu ?[6]

---

[6] Il n'est sans doute pas inutile de rappeler les principaux éléments de la définition aristotélicienne de la vertu morale.

D'abord il faut distinguer les vertus intellectuelles et les vertus morales ou éthiques (*E.N.* I, 13, 1102a26-1103a10). Les premières, comme la sagesse, l'intelligence, la prudence, se rapportent à la partie rationnelle de l'âme. Les secondes relèvent de la partie irrationnelle, non pas l'âme végétative qui n'obéit en rien au principe de la raison, mais à sa partie intermédiaire, l'âme désirante qui, si elle ne possède pas le *logos*, est capable de l'écouter et de le suivre à condition que l'âme reçoive l'éducation appropriée. Autant donc la vertu intellectuelle naît et progresse grâce à l'enseignement, requiert temps et expérience, autant la vertu morale "est le produit de l'habitude, d'où lui est venu aussi son nom, par une légère modification de *ethos*." (*EN*. II, 1, 1103 a 17-18). Les vertus morales sont les vertus de l'âme désirante.

Mais si les vertus morales sont vertus du caractère, résultat de l'habitude, elles ne sont ni naturelles ni contre-nature. Elles sont une forme particulière de disposition (*hexis*), c'est-à-dire une manière d'être stable, acquise par l'éducation au moyen de l'habitude. Les vertus morales ne sont pas comme les puissances naturelles qui ne sont susceptibles d'aucune modification : "ainsi la pierre, qui se porte naturellement vers le bas, ne saurait être habituée à se porter vers le haut, pas même si des milliers de fois on tentait de l'y accoutumer en la lançant en l'air." (*E.N.* II, 1, 1103a20-23) C'est pourquoi autant pour les puissances naturelles ou pour les capacités (facultés) naturelles en l'homme, la puissance précède l'acte, autant pour les vertus morales, leur possession suppose un exercice antérieur" (*ibid.*, 1103a28). La vertu morale a son origine dans les actes vertueux - "c'est en pratiquant les actions justes que nous devenons justes, les actions modérées que nous devenons modérés …" (*ibid.*, 1103b1) -, qui constitués en disposition, font de l'agir un avoir (*hexis/echein*) qui rendent les mêmes actes de vertu qui lui ont donné naissance, plus faciles et plus fermes (*E.N.* II, 3, 1105*a*30-35).

Ainsi Aristote définit-il génériquement la vertu comme *hexis*. Il y a "trois phénomènes de l'âme" *(ta en tè psuchè ginomena tria*) (*EN.*. II, 4, 1105a20), les affections (*pathè*), les puissances ou les facultés (*dunameis*) et les dispositions (*hexeis*). Les affections désignent les inclinations accompagnées de plaisir ou de peine, comme l'appétit, la colère, la crainte …, et les puissances, les capacité d'éprouver ces affections - l'irascibilité par rapport à la colère. Les dispositions constituent enfin la manière de se comporter vis-à-vis des affections, ce par quoi on se comporte bien ou mal à leur égard et qui nous fait mériter soit le blâme, ce qu'on appelle vice, soit la louange, ce qu'on nomme vertu, et qui forment l'objet de la science portant sur l'*hètos* (*epistèmè poiètikè*). Ainsi les vertus ne pouvant appartenir ni au genre des affections, parce que ce sont des mouvements involontaires, ni au genre des puissances qui sont des dispositions naturelles, relèvent nécessairement du genre des dispositions habituelles de l'âme. La vertu suppose à la fois une disposition permanente et stable et un choix volontaire et réfléchi. Eprouver de la crainte ou de la colère ne rend pas digne d'éloge mais seulement la manière de "s'y mettre". De même, nos facultés sont en nous par nature, mais "nous ne naissons pas naturellement bons ou méchant" (*E.N.*II, 4, 1106a9-10).

Mais en quoi cette préférence habituelle, cette permanence de la volonté à l'égard des affections qui rend l'homme bon réalise-t-elle l'excellence en quoi consiste la vertu ? Comment l'homme

Aristote applique à la justice ce qu'il a énoncé de la vertu en général et des vertus en particulier. Aristote semble reprendre la méthode des recherches antérieures[7], requise dans les questions morales, là où les prémisses sont simplement probables et où donc la démonstration est impossible, c'est-à-dire à la méthode dialectique.

Pourtant Aristote n'expose pas les diverses opinions soutenues à propos de la nature du juste (*endoxa*), mais part d'une opinion qu'il juge générale ou unanime, dont il formule en quelque sorte la définition et dans des termes techniques qui lui sont propres. L'opinion est bien «le point de départ» exigé pour la recherche sur le juste et l'injuste - tout le monde convient que la justice est cette disposition (*hexis*) qui rend les hommes justes, c'est-à-dire capables de vouloir ce qui est juste et d'agir conformément à cette volonté, mais cette définition est aussi bien aristotélicienne et appelle immédiatement une série d'explicitations. Car si la justice est une *hexis*, que l'on peut traduire diversement par «disposition du caractère» (Tricot), «état du caractère habituel» (Gauthier-Jolif), «disposition de la volonté» (Aubenque), il faut la distinguer à la fois de la de la simple puissance naturelle (*dunamis*) et de la science (*epistèmè*). Et c'est cette distinction qui, à son tour, commande la méthode de recherche et la manière

---

accomplit-il sa fonction propre dans la vertu ainsi définie comme *hexis proiairètikè ?*Platon avait déjà montré que l'artisan exécute bien son ouvrage, et porte ainsi son art à sa perfection, quand il y réalise un ordre, une harmonie tels que rien ne saurait lui être ajouté ou retranché. Or c'est le même rapport entre deux extrêmes, la même proportion, cette espèce d'égalité indépassable entre les extrêmes que la vertu morale vise dans l'ordre des affections et des conduites qui est le sien. La vertu morale vise le juste milieu, la médiété, la moyenne qui est excellence et perfection et qui constitue pour cette raison "un sommet" (*E.N.* II, 6, 1107 a 8), entre l'excès et le défaut. "J'entends ici la vertu morale, car c'est elle qui a rapport à des affections et des actions, matières en lesquelles il y a excès, défaut et moyen. Ainsi, dans la crainte, l'audace, l'appétit, la colère, la pitié, et en général dans tout sentiment de plaisir et de peine, on rencontre du trop et du trop peu, lesquels ne sont bon ni l'un ni l'autre ; au contraire, ressentir ces émotions au moment opportun, dans les cas et à l'égard des personnes qui conviennent, pour les raisons et la façon qu'il faut, c'est à la fois moyen et excellence, caractère qui appartient précisément à la vertu. Pareillement encore, en ce qui concerne les actions, il peut y avoir excès, défaut et moyen. Or la vertu a rapport à des affections et à des actions dans lesquelles l'excès est erreur et le défaut objet de blâme, tandis que le moyen est objet de louange et de réussite, double avantage propre à la vertu. La vertu est donc une sorte de médiété, en ce sens qu'elle vise le moyen." (*E.N.* II, 5, 1106 b 16-28)

Ainsi de la vertu du courage qui consiste dans le juste milieu entre la lâcheté et la témérité, ou de la justice qui, dans la répartition des biens entre citoyens (justice distributive), dans la correction des violations ou des violences subies dans les transactions entre particuliers (justice corrective), dans la proportion des rétributions aux services (justice "commutative"), vise sous la forme d'une égalité cette exactitude dans la médiété.

[7] Cf. *E.N.* I, 9, 1098b27-29 : "Parmi les opinions, les unes ont été soutenues, par une foule de gens et depuis fort longtemps, les autres l'ont été par un petit nombre d'hommes illustres : il est peu vraisemblable que les uns et les autres se soient trompés du tout au tout, mais, tout au moins sur un point déterminé, ou même sur la plupart, il y a des chances que ces opinions soient conformes à la droite raison." (p. 64-65). Sur la méthode dialectique, cf. J.-M. Leblond, *Logique et méthode chez Aristote* (p. 9-16) ; P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, 1962, p. 85-93.

de raisonner sur la vertu de justice, en enchaînant la disposition à la justice, l'individu qui en est le sujet et les actes qui en dérivent (1129*a*8-26).

L'*hexis* est une puissance seconde qui se distingue de la puissance pure et simple et de la science, en tant qu'aptitude différente de son exercice même, en ce qu'elle est incapable d'effets opposés. Autant la science, notamment la science au sens de la technique[8], l'*epistèmè poiètikè*, comme le savoir médical, est susceptible de produire deux effets contraires - c'est la même compétence qui est requise et utilisée pour produire la santé ou la maladie -, autant la disposition ne peut s'actualiser que dans un sens déterminé, ne peut donc engendrer qu'un seul genre d'actions. Plutôt qu'à la médecine, c'est à la santé qu'il faut la comparer. De même qu'un homme en bonne santé «marche sainement» et ne saurait marcher comme un homme malade, de même un homme juste est incapable d'agir injustement. Inversement, ne peut marcher sainement que l'homme sain ; ne peut agir justement que celui qui dispose de la justice. L'état habituel de la santé, qui est au regard de la médecine un des deux contraires dont elle sait produire l'effet, ne peut pas en vertu de lui-même engendrer son contraire. De même, si la justice peut s'exercer de façon différente selon les circonstances, toutefois elle ne peut s'actualiser que dans le sens de la disposition, et si le contexte varie, il n'y a à chaque fois, qu'une manière d'agir justement.

On saisit bien la portée critique de cette définition. La définition est d'origine populaire, mais sa formulation est strictement aristotélicienne, c'est-à-dire en l'occurrence anti-socratique. La notion d'*hexis* reçoit son sens précis, et technique chez Aristote, d'«état habituel du caractère», la justice est bien vertu du caractère, fruit de l'habitude et de l'exercice, à dessein, pour pouvoir être distinguée de *dunamis* et d'*epistèmè* et finalement opposée à l'intellectualisme socratique qui pratique cette confusion des trois concepts. Car d'une part il ne suffit pas de savoir la vertu pour être effectivement vertueux, Aristote le répète assez[9]. D'autre part si la vertu est science, puisque la science est puissance des contraires, il ne deviendra plus possible de définir la justice par les choses justes et de reconnaître la justice par l'homme juste. En effet l'homme qui posséderait la vertu de justice

---

8 Cf. *Métaphysique*, θ, 2, 1046b5-8 : "Aussi tous les arts, c'est-à-dire toutes les sciences poiétiques, sont-ils des puissances, car ce sont des principes de changement dans un autre être, ou dans l'artiste lui-même en tant qu'autre.

Les puissances rationnelles sont, toutes également puissances des contraires, mais les puissances irrationnelles ne sont, chacune, puissances, que d'un seul effet. Par exemple, la chaleur n'est puissance que de l'échauffement, tandis que la Médecine est puissance à la fois de la maladie et de la santé. La cause en est que la science est la raison des choses, et que c'est la même raison qui explique l'objet et la privation de l'objet, bien que ce ne soit pas de la même manière".

9. Cf. *E.E.* I, 5 : "Socrate l'ancien pensait que la fin était de connaître la vertu et il s'était mis en quête de savoir ce qu'est la justice et ce qu'est le courage et chacune des parties de la vertu ; certes il avait raison de procéder ainsi, car il pensait que toutes les vertus sont des sciences, de sorte que connaître la justice et être juste coïncidaient. (…) Néanmoins, ce n'est pas de connaître la nature de la vertu qui est le plus précieux, mais de savoir ses sources. En effet ce n'est pas savoir ce qu'est le courage que nous désirons mais être courageux, ni ce qu'est la justice mais être justes …" (1216b4-24). Pour l'*E.N*., cf. II, 2, 1103b26-28 : "ce n'est pas pour savoir ce qu'est la vertu que nous effectuons notre enquête, mais c'est afin de devenir vertueux, puisque autrement cette étude ne servirait à rien.".

pourrait également produire des choses justes et des choses injustes. Ainsi l'explicitation du concept d' *hexis*, n'a pas seulement pour but de justifier la définition de l'opinion, mais de découvrir et de garantir, contre le socratisme, une méthode de recherche. C'est l'objet du deuxième paragraphe.

Aristote peut en effet déduire deux règles ou deux méthodes de recherche à partir de ce travail de (re-)définition de la justice, et qui permettent de juger des dispositions par les actes et inversement[10]. Chaque *hexis* est susceptible d'être déterminée par la connaissance de l'*hexis* contraire. Ensuite on peut déterminer une *hexis* à partir de l'individu qui la possède : on peut conclure de l'individu à la disposition, du sujet vertueux à la vertu elle-même. Si la justice au contraire relevait de la puissance irrationnelle ou de la science, le juste pourrait être un voleur habile, et nul ne pourrait qualifier de juste l'homme qui accomplit des actes justes. Car la justice n'existe pas dans un ciel intelligible. Elle se lit dans l'expérience. Elle se manifeste au monde dans les actions (justes) des hommes justes. La connaissance de la justice ne saurait négliger l'observation des hommes qui la mettent en œuvre par leurs actions.

Si donc selon la seconde règle, l'examen peut progresser en raisonnant de la vertu de justice, aux sujets justes, aux actes justes, ou dans la série opposée, du vice, aux hommes injustes, aux actes injustes, on ne peut toutefois conclure d'un des termes d'une série à un terme dans la série opposée, s'il n'est pas son strict corrélatif, de la vertu de justice par exemple à l'acte injuste, ou de l'acte juste à l'injustice. Ce qui n'empêche pas, conformément à la première règle que, si un terme est équivoque, il en va de même du terme opposé : «juste», «justice» se diront en autant de sens qu'«injuste» et «injustice». C'est d'ailleurs sur cette règle que s'appuie le chapitre 2 pour établir les deux sens fondamentaux de la justice.

Ainsi le chapitre 1 répondait à deux intérêts : se donner un point de départ, provisoire mais non-arbitraire, pour l'examen de la justice, c'est-à-dire une définition partagée de la justice, et déterminer à partir des concepts qui la constitue, tous opératoires dans le discours éthique aristotélicien, des règles méthodiques et des possibilités de raisonnement qui perfectionnent les connaissances du sens commun.

---

[10] Cf. Gauthier et Jolif, qui rappellent que “ces deux modes de recherches … sont fréquemment utilisés dans les *Topiques* (voir surtout II, 8, 113b27-114a7 ; VI, 9, 147a12-13). Les contraires constituent également, en rhétorique, un lieu privilégié (*RH*, III, 2, 1405 a12 ; 9, 1410a20 ; 17, 1418b4 ; II, 23, 1397a7).” (*Commentaire*, p. 331).

CHAPITRE 2

Le début du chapitre 2 marque bien la continuité avec le chapitre 1 («or, semble-t-il bien …»). Aristote ne fait qu'appliquer la règle de symétrie qui énonçait que «si le terme juste est pris en plusieurs sens, injuste et injustice le seront aussi.» (1129*a*24-25). Il convient sans doute de supprimer «la justice» pour mieux saisir le raisonnement. Aristote montre que le mot «injustice» est équivoque, en définit les différents sens (1129 a 31) et, conformément à la règle de la fin du chapitre 1, conclut à la même équivocité du terme de «justice».

Aristote souligne d'abord que l'homonymie (équivocité) de la notion d'injustice n'est pas manifeste comme *kleis* par exemple, qui signifie à la fois «clavicule» et «clé» : la forme extérieure donne à voir la différence des choses malgré leur communauté par le nom. Homonymes sont les termes qui n'ont en commun et par accident que le nom[11]. Mais y a-t-il pure homonymie, c'est-à-dire homonymie *apo tuchès*, entre les différents sens de l'injustice, et par suite de la justice ? Il faut attendre le chapitre 4 (1130b1), pour apprendre que les deux types de justice, que le chapitre 2 a pour objet de spécifier, appartiennent au même genre des rapport avec autrui.

Présentement le raisonnement progresse de la façon suivante. Puisque «souvent les dispositions sont connues au moyen des sujets qui les possèdent» (1129 a 19), il faut commencer par établir en «en combien de sens se dit l'homme injuste», pour ensuite dégager les différents sens de l'homme juste et, par lui, la vertu de justice.

Le sens commun, l'usage commun considère qu'est injuste celui qui soit viole la loi (*paranomos*), soit prend plus que son dû ou encore le cupide (*pleonektès*), soit manque à l'égalité (*anisos*). Mais Aristote, passant immédiatement de l'homme juste (*o dikaios*) au juste (*to dikaion*), n'en déduit seulement que deux sens : le légal et l'égal. Et finalement l'équivocité de l'injuste se plie à celle du juste : «Le juste, donc, est ce qui est conforme à la loi et ce qui respecte l'égalité, et l'injuste ce qui est contraire à la loi et ce qui manque à l'égalité.»

Cette réduction de trois sens à deux a intrigué les commentateurs. Mais les oppositions entre égal et pléonéxique et entre pléonéxique et juste sont d'usage courant, car «de toute évidence» le cupide qui prend plus que sa part (pléonéxie) rompt l'égalité et se montre injuste, de sorte qu'il ne reste effectivement que deux sens du mot «juste» : le légal et l'égal.

Sans doute est juste celui qui respecte la loi et/ou l'égalité, mais désormais légalité et égalité ne sont plus parfaitement interchangeables. Est

---

[11] Le problème de l'homonymie est évidemment un problème majeur dans la philosophie d'Aristote. Il a déjà été rencontré dans l'*E.N.* à propos de l'idée du bien, au livre I, qui se dit en autant de sens que l'être, où l'homonymie, qui peut être considérée comme une anomalie du langage, est précisément dirigée contre l'Idée platonicienne du Bien. Cf. le traité des *Catégories*, 1 a 15.

juste le légal ; est juste l'égal, mais le légal n'est pas l'égal. Le juste-légal et le juste-égal sont des homonymes, et c'est très exactement leur homonymie que le sens commun n'a pas aperçue, car elle n'est pas du type des homonymies par hasard comme *kleis*, ou *kuôn*, dont l'exemple fera fortune dans l'histoire de la philosophie. On a l'habitude de tenir pour juste celui qui respecte la loi, ne prend pas plus que sa part ou qui ne manque pas à l'égalité en prenant plus (ou moins) dans la répartition des honneurs, des charges ou des biens. Et le sens commun qui oppose volontiers égal et pléonéxique, est enclin à assimiler égal et légal, puisqu'il appartient à la loi d'instaurer l'égalité. Cette proximité de l'égalité et de la légalité est d'ailleurs ce qui fait le fond et l'honneur de la conscience grecque. Solon est justement célébré pour avoir introduit l'égalité par le règne sans partage de la loi, c'est-à-dire l'égalité devant la loi (*isonomia*).Ainsi si la langue a coutume d'opposer *pleonexia* et *dikaiosunè*, même *pleonexia* à *isotès*, elle ignore la distinction nécessaire entre *paranomos* et *pleonektès*. Les philosophes ont d'ailleurs eu tendance à identifier l'*ison* et le *nomimon*. Jusque là on a confondu le respect des lois et l'égalité car il n'y a d'égalité possible que par la loi. Les lois s'opposent en effet à l'arbitraire ; où elles s'appliquent, l'ordre de l'égalité règne. S'y trouve déterminé ce qui est dû à chacun (biens, charge, pouvoir …)[12]. Comme le dit lui-même Aristote : «la loi est un certain ordre, et la bonne législation est nécessairement un bon ordre»[13] ; elle réalise «une forme de communauté d'égaux en vue de mener une vie meilleure possible», ce qui est la définition même de l'Etat[14].

L'éloge de la loi est si prégnant dans la culture grecque classique, qu'il se confond largement avec la conscience de soi du peuple grec, c'est-à-dire de sa supériorité sur les autres peuples[15]. L'obéissance aux lois fait l'honneur et la fierté des Grecs, singulièrement des Athéniens. La «liberté des Anciens», strictement politique, est ordonnée aux lois. C'est l'autorité

---

[12] "Rien n'est plus dangereux qu'un tyran. D'abord, avec lui, les lois ne sont pas communes pour tous : un seul homme gouverne, qui détient la loi en ses propres mains, et il n'y a plus là d'égalité. Au contraire, quand les lois sont écrites, le faible et le riche jouissent d'un droit égal …" (Euripide, *Les Suppliantes*, 429 sq) "N'est-ce pas grâce aux lois que vous avez une part égale aux autres ? …" (Démosthène, *Midène*, 188).

[13] Aristote, *P*. VII, 1328a30.

[14] *Ibid.*, VII, 8, 1328a36sq.

[15] Cf. *P*. VII, 7, 1327 b 19-33. Au Nord, dans les régions froides, les européens sont des peuples courageux, au cœur libre. Mais dépourvus d'intelligence (*dianoia*) et de technique, ils manquent d'organisation politique et se montrent incapables d'exercer un commandement sur d'autres peuples. Au contraire les peuples d'Asie sont intelligents, rusés, ingénieux mais manquent de courage. Et la lâcheté de leur caractère les rend naturellement serviles.
Les Hellènes, par leur position géographique tempérée et heureuse, combinent les qualités des peuples rejetés aux extrêmes sans partager aucun de leur défaut. Courageux et intelligents ils sont libres. Aussi si les Barbares, parce qu'ils ont des mœurs serviles "supportent le pouvoir despotique sans être malheureux", les Grecs parce qu'ils sont des peuples mûrs, capables d'obéir aux lois, sont par nature aptes à commander aux autres peuples et justifiés à mener une politique impérialiste. Le monde humain advient et s'achève avec le règne du *nomos* qui constitue le privilège des Grecs. Cf. aussi, Solange Vergnières, *Ethique et politique chez Aristote*, PUF, 1995, p. 164 *sq*.

des lois qui distingue la vie civilisée de la vie sauvage des bêtes ou de la vie des barbares[16].

C'est pourquoi Aristote, en distinguant deux sens de la justice et en concentrant ses analyses les plus minutieuses sur le juste comme égal plutôt que sur le juste au sens de légal, avance une conception originale de la justice dans l'Antiquité qui constitue peut-être la première philosophie du droit au sens strict[17].

Mais peut-on identifier rigoureusement injuste et pléonéxique ? N'y a-t-il pas une autre sorte d'inégalité que celle produite par la convoitise et la cupidité qui poussent à s'emparer de plus de biens extérieurs que ce qui est dû ? C'est cette difficulté qu'Aristote examine au second paragraphe afin de dégager un sens de l'inégalité qui ne se ramène pas au sens traditionnel de la pléonéxie.

Si l'on définit l'injuste comme *pleonektès*, alors l'injustice n'a de sens que comme inégalité vis-à-vis des biens, du moins des biens extérieurs, ceux qui «intéressent prospérité ou adversité» (richesses, honneurs …) et qui pour cette raison, risquent toujours d'être recherchés avec excès, ou plutôt qui, tout en étant des biens en eux-mêmes (*aplôs*), puisqu'ils sont la condition matérielle de la vie heureuse, peuvent ne pas l'être toujours, en toutes circonstances et pour chacun.

Pourtant il y a une autre manière d'être injuste et dont la notion de pléonéxie rend difficilement compte. Elle consiste non pas à vouloir plus de biens et à en mésuser, mais à choisir moins que sa part de maux, à vouloir moins de choses mauvaises. Sans doute peut-on dire qu'un moindre mal est encore un bien et donc que prendre moins que sa part de maux revient toujours à prendre plus de bien que son dû. Mais il est préférable d'éviter le paradoxe Aussi vaut-il mieux appliquer à cette forme d'injuste, une pléonéxie par le moins, le terme d' «inégal». Ainsi l'injuste pléonéxique est loin d'épuiser le genre de l'injustice comme inégalité. C'est au contraire la notion d'inégalité qui enveloppe l'injustice par pléonéxie et l'injustice par défaut. Manquent tout autant à l'égalité celui qui prend plus et trop et celui qui prend moins ou pas assez. C'est bien l'idée d'inégalité qui est commune à ces deux formes d'injustice.

Ainsi il ne faut pas sous-estimer l'importance de ce chapitre. Il introduit en effet à la fois le sens d'égal et d'inégal sur lequel toute l'analyse

---

16 La loi est l'apanage de la Grèce - et l'on comprend pourquoi la critique des sophistes contre le pouvoir du *nomos* devait entraîner infailliblement une crise de la Cité. Cf. sur l'éloge de la loi dans la pensée grecque et la critique sophistique de la loi, l'ouvrage de J. Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, Budé, 1971.

17. C'est la thèse de M. Villey. Le traité aristotélicien sur la justice constitue "la seule philosophie du droit qu'ait produite l'antiquité grecque." (*Philosophie du droit*, Dalloz, t. 1, p. 90) De leur côté Gauthier et Jolif vont dans le même sens en faisant remarquer que c'est l'*Ethique à Nicomaque* qui distingue "pour la première fois, … nettement" les notions de légal et d'égal, d'illégal et d'inégal, "et, que de ce point de vue encore, il semble bien qu'elle ait joué un rôle important dans l'histoire du concept de justice." (*Commentaire*, p. 336).

de la justice particulière est construite et la distinction des deux concepts du juste et de l'injuste qui structure l'ensemble du traité.

CHAPITRE 3

Aristote commence par examiner le premier sens du juste. «Puisque, disions nous, celui qui viole la loi est un homme injuste, et celui qui l'observe un homme juste, il est évident que toutes les actions prescrites par la loi, sont en un sens (*pôs*), justes.» S'autorisant du chapitre précédent : est injuste l'homme qui viole la loi et juste, celui qui la respecte, il dégage la vérité qui fonde cet énoncé en dirigeant la recherche sur l'essence de la loi. Une action conforme à la loi n'est juste que si la loi est juste, ou, plus exactement que si l'on admet que la loi possède par elle-même le pouvoir de faire être la justice. Pourtant Aristote ne ratifie pas le préjugé grec en faveur de l'identité entre la loi et la justice. Un homme est juste s'il agit dans le respect de la loi, donc la loi a rapport à la justice mais elle ne se confond pas tout à fait avec elle. et c'est précisément cet écart qu'exprime l'adverbe *pôs*. Aristote n'entend certainement pas déclarer que les lois sont mauvaises, mais qu'elles ne sont justes que dans une certaine mesure, que la justice n'est réalisée que partiellement par elles.

On a proposé deux interprétations de cette réserve. Tricot comprend l'adverbe comme voulant dire «légalement parlant» : les actions de l'homme sont justes, relativement à la loi, du seul point de vue légal. Pour Gauthier et Jolif, il veut dire «en l'un ou l'autre sens de juste». Le légal c'est le juste d'une façon seulement, la moitié du juste total, car l'autre moitié consiste à sauvegarder l'égalité. On peut encore supposer qu'Aristote suggère que tout ce qui est légal n'est pas juste de la même façon. Aristote n'est pas un philosophe du droit positif. Il ne vénère pas les lois qui «ne sont que des produits en quelque sorte de l'art politique.»[18] L'autorité des lois est sans doute un principe intangible pour Aristote, mais non pas parce que l'origine en est divine. Ce qu'il y a de divin dans la loi lui vient de ce qu'il y a de divin dans l'homme, l'intelligence. L'autorité de loi tient à cette médiation de l'intelligence dans l'ordre politique – «Exiger que la loi commande c'est, semble-t-il, exiger que Dieu et l'intelligence seuls commandent»[19] – et d'«une intelligence sans désir»[20].

---

[18] *E.N.* X, 10, 1181a23. Voir aussi *P.* III, 10, 1281a35.

[19] *P.* III, 16, 1287 a 29-30. Les lois sont bien inventées par les hommes, précisément parce que la providence divine ne règne pas dans les affaires humaines. "La loi est un *logos* qui provient d'une certaine prudence et intelligence (*nous*)" dit encore Aristote (*E.N.* X, 9, 1180*a*21-22).

[20] S. Vergnières résume les deux avantages de la loi, considérée sous cet aspect de l'intelligence sans désir : même si la loi est une intelligence imparfaite, elle protège contre l'intempérance du désir, contre tous les abus des gouvernants ; mais surtout "les hommes acceptent plus volontiers de se soumettre à une loi qu'à un homme particulier. (…) La loi, parce quelle est impersonnelle, parce qu'elle est un "être de raison", énonce ce qu'elle dit sans mise en scène personnelle de l'autorité et

C'est d'ailleurs dans ce sens d'une relativisation de la loi que la suite du texte semble aller (1129b24-25). Ce n'est pas la loi qui est la mesure de la justice mais la justice qui est la mesure de la loi, c'est-à-dire non pas quelque droit naturel, universel et abstrait, mais la loi même dans sa rectitude de loi, conforme à sa fonction et à sa finalité. Sans doute les lois sont-elles par elles-mêmes principe de justice. En tant quelles déterminent et commandent toutes choses dans la Cité en les rapportant à l'utilité commune, elles concourent à la justice. Elles réglementent tous les rapports sociaux et politiques, des citoyens entre eux (droit civil) et des citoyens avec l'Etat (droit politique, droit pénal). Les lois sont justes parce qu'elles veulent et font vouloir ce qui est beau, juste et utile. Elles établissent un ordre général et égal pour tous, par lequel la Cité devient cette communauté politique où les hommes peuvent seulement accomplir leur nature propre d'agents pratiques.

Mais la déviation (*parekbasis*) de l'intérêt commun vers l'intérêt particulier, toujours possible, corrompt la loi. Il n'y a pas de Cité sans justice, sa principale vertu[21], et pas de justice politique sans lois, c'est-à-dire sans constitution. Et toute constitution, même dépravée reste une constitution si elle est pourvue de lois. Mais les lois ne sont justes, ou la justice ne consiste dans la légalité que quand la loi est établie non pas pour quelques uns mais pour le bien de toute la Cité. Au contraire quand elles sont mal établies ou faites à la hâte[22], la justice ne peut être instituée. Ce n'est donc que dans les bonnes constitutions que les lois instaurent une justice sans réserve, que les lois sont justes sans réserve, parce qu'elles visent au bien commun. Dans les constitutions déviées, les lois ne peuvent être que justes relativement, parce qu'elles se détournent de leur finalité en servant l'intérêt particulier de quelques-uns[23]. C'est pourquoi il n'y a pas contradiction à interpréter l'expression : «toutes les actions prescrites par la loi sont, en un sens, justes», comme signifiant à la fois que la justice est ici envisagée dans un seul de ses sens, le juste légal, et que les lois ne sont justes que sous la condition d'être ordonnées au bien de tous.

Mais aussi bien quand les lois créent et assurent les conditions du bien-vivre, c'est-à-dire quand les lois sont conformes à ce qu'elles doivent être, elles ne font rien d'autre que prescrire ce que prescrivent les vertus morales. La rectitude des lois, ou la fonction des lois dans la constitution droite sollicite de la part des citoyens un comportement sur le modèle de l'homme vertueux. Car la bonne législation se soucie avant tout de la vertu

---

n'engendre aucun ressentiment. Non seulement elle est impartiale, mais elle paraît impartiale à ceux qui lui obéissent : le crédit qu'on lui accorde accroît de fait l'autorité que lui confère la constitution dans la cité." (*op. cit.*, p. 213).

[21]Cf. Aristote, *P*, III, 9.

[22] *O apeschediasmenos*, unique emploi, semble-t-il, dans le vocabulaire aristotélicien.

[23] Sur la typologie des régimes droits et des régimes déviés, cf. Aristote, *P*. III, 7. Cf. aussi les commentaires de R. Bodëus, *AJC*, p. 71-82..

et du vice des citoyens. Elle veille donc à ordonner toujours les lois à la constitution du bonheur de la Cité, ce qui revient à les orienter dans le sens des vertus morales.[24] Elles prescrivent les actes de vertus particulières comme le courage, la tempérance, du moins dans les rapports à autrui.

Aristote en vient donc à analyser le contenu de la justice légale, c'est-à-dire à justifier l'équivalence entre la vertu de justice et la légalité. La loi, «correctement établie» est juste sans réserve puisqu'elle commande ce que commandent les vertus morales, de sorte que les citoyens en agissant conformément à ce qu'elle prescrit, en s'interdisant ce qu'elle interdit, ne font qu'entrer en possession des vertus morales (éducation par habitude). L'action est toujours juste qui respecte la loi, parce qu'elle exige les mêmes actes que les vertus exigent.

C'est pourquoi Aristote peut définir la vertu de justice comme justice légale et celle-ci comme la vertu complète ou parfaite (*teleia*)[25], non pas absolument (*aplôs*) mais «dans nos rapports avec autrui» (*pros eteron*). Le juste au sens légal du terme est coextensif à la vertu même, du moins comme «bien étranger» (1130a3), un bien qui met en jeu le rapport à autrui. Il faut comprendre par là non seulement que «la justice, en tant qu'elle est l'accomplissement total de la loi, coïncide avec la vertu morale complète, non pas *simpliciter*, mais dans la mesure où cette dernière concerne nos rapports avec nos semblables», comme dit Tricot, mais encore que toutes les vertus relèvent de la justice légale comme des parties de la vertu totale. «En dehors du cas

---

24 "La vertu et le vice politiques, voilà, au contraire, ce sur quoi ceux qui se soucient de bonne législation ont les yeux fixés. Par cela il est manifeste aussi que la cité qui mérite vraiment ce nom, et non celle qui est nommée par abus de langage, doit s'occuper de la vertu, car autrement la communauté <politique> deviendrait une alliance militaire ne différant que par <l'unité> de lieu des autres alliances militaires qui <se font entre peuples> éloignés <les uns des autres>. Alors, la loi est <pure> convention et, comme l'a dit le sophiste Lycophron, elle est un garant de la justice dans les <rapports> mutuels, mais elle n'est pas capable de rendre les citoyens bons et justes." (Aristote, *P*. III, 9, 1280b5-12)

Si la loi n'est qu'une convention, elle n'a d'autre fin que de garantir les intérêts particuliers et la justice des échanges, mais elle ne fonde aucune communauté politique véritable et aucune justice politique. La justice qui est le bien politique lui-même est pour ainsi dire une vertu qui s'éduque par la loi. "Mais recevoir en partage, dès la jeunesse, une éducation tournée avec rectitude vers la vertu est une chose difficile à imaginer quand on n'a pas été élevé sous de justes lois : car vivre dans la tempérance et la constance n'a rien d'agréable pour la plupart des hommes, surtout quand ils sont jeunes. Aussi convient-il de régler au moyen de lois (*dio nomois dei tetachtai*) la façon de les élever, ainsi que leur genre de vie, qui cessera d'être pénible en devenant habituel. Mais sans doute n'est-ce pas assez que pendant leur jeunesse des hommes reçoivent une éducation et des soins également éclairés ; puisqu'ils doivent, même parvenus à l'âge d'homme, mettre en pratique les choses qu'ils ont apprises et les tourner en habitudes, nous aurons besoin de lois pour cet âge aussi, et, d'une manière générale, pour toute la durée de la vie : la plupart des gens, en effet, obéissent à la nécessité plutôt qu'au raisonnement, et aux châtiments plutôt qu'au sens du bien (tô kalô)." (*E.N.* X, 10, 1179b29-1180a5).

Pourtant si c'est "bien par les lois que nous pouvons devenir bons" (*ibid.*, 1180b25) et s'il appartient précisément à la science (problématique) de la législation d'établir de bonnes lois pour une bonne éducation (1180a35), il reste que c'est surtout par leur pouvoir de contrainte et de coercition, par la peur du châtiment que la plupart des hommes consentent à leurs obéir. Cf. S. Vergnières, *op. cit.*, p. 182-186.

25 C'est-à-dire "ce à quoi rien ne manque, ce qui est entier, et ne peut donc être surpassé." Cf. *Métaphysique*, Δ, 16.

particulier où elle règle la distribution ou l'échange des biens élémentaires, la justice en effet, pour Aristote, n'est rien d'autre que la vertu considérée sous l'angle de nos rapports avec autrui. Et chaque vertu particulière est, en un sens, une partie de la justice générale ; ainsi le courage, parce que la lâcheté ou la témérité mettent indûment ne péril les biens et la vie d'autrui ; ainsi la tempérance, parce que l'intempérance entraîne le vol et la violence aux dépens d'autrui ; ainsi la libéralité, parce que la prodigalité ou l'avarice portent préjudice à autrui … Bref, la politique ne peut être étrangère à la vertu, sans négliger du même coup la nécessité de la justice la plus générale, qui règle tous les rapports des citoyens entre eux.»[26]

Aristote paraît à la fois éthiciser le concept de loi en l'identifiant à la vertu de justice et politiser le concept de justice en la définissant comme vertu complète dans le rapport à autrui, comme s'il voulait intégrer et dépasser la conception morale de la justice, à laquelle Platon reste encore malgré tout attaché.

D'un côté la justice correspond aux lois qui prescrivent, ainsi qu'il vient de le montrer, aux individus de se comporter conformément aux vertus morales, ce qu'il répétera au chapitre 5 : «On peut dire, en effet, que la plupart des actes légaux sont ceux qui relèvent de la vertu dans sa totalité, puisque la loi nous prescrit une manière de vivre conforme aux diverses vertus particulières et nous interdit de nous livrer aux différents vices particuliers.» (1130 b 22-24). C'est à ce titre que la justice est vertu morale complète. Aussi Aristote ne manque-t-il pas l'occasion de faire l'éloge traditionnel[27] de la justice en citant, tour à tour, Euripide et Théognis dont le vers : «Dans la justice est en somme toute vertu», est devenu une expression proverbiale.

Aristote ne se contente plus de la définition qu'il donnait encore dans la *Grande morale* : «une certaine vertu complète» parce que «la loi commande» de se comporter conformément à toutes les vertus[28]. Dans l'*Ethique à Nicomaque*, il cherche désormais à expliquer autrement cette qualification de la justice comme vertu complète, par un critère qui la distingue de ce qu'il nomme la «justice entière» (1130a9, 1130b6,18,19,23,25). Ainsi la vertu n'est pas seulement vertu de l'âme, vertu suprême, vertu architectonique, disait Platon, qui rend possible l'harmonie des vertus cardinales de sagesse, de courage et de tempérance, mais la vertu ressaisie dans le rapport social et politique à autrui. Aristote le dit expressément dans la *Politique* : «la vertu de justice est … une vertu qui favorise les rapports sociaux et qui entraîne nécessairement toutes les autres.»[29]

Ainsi, la justice en tant que juste légal est «vertu complète par excellence», «au plus haut point». Non pas parce qu'elle est usage et non simplement possession, ce qui est le propre de la vertu chez Aristote, mais parce que cette activité est exercée non pas pour soi mais à l'égard d'autrui. Autrement dit la justice ne consiste pas à posséder en soi toutes les vertus

---

[26] R. Bodéüs, *AJC*, p. 78-79.

[27] Même si, comme le rappellent Gauthier et Jolif (*Commentaire*, p. 327-328) la justice a perdu pour Aristote les traits divins qu'Athènes lui avait prêtée naguère.

[28] Aristote, *G.M.* 1193*b*-3-10.

[29] *P*. III, 1283a38-39.

que commande la loi, mais à les pratiquer par rapport à autrui, ce qui en fait tout le prix et toute la valeur. Et en évoquant l'opinion qui tient la justice pour un «bien étranger», Aristote n'entend pas souligner que la justice ne profite qu'à celui sur laquelle elle s'exerce, au détriment de celui qui l'exerce, mais mettre en valeur qu'elle est la vertu même, mais considérée précisément dans notre rapport à l'autre. Aussi n'y a-t-il pas pire que celui qui fait usage de sa méchanceté à la fois envers soi et envers ses amis», et plus parfait que l'homme juste. Celui qui est vertueux dans son rapport à autrui est juste, tandis que celui qui pratique la vertu seulement envers soi est simplement vertueux. Quant à celui qui est méchant à son propre égard, il est sans doute insensé et vicieux, mais en aucun cas il ne peut être dit injuste[30].

En conclusion Aristote peut affirmer que la vertu de justice est la vertu toute entière – l'usage médiéval de «justice totale» est pleinement justifié –, et qu'à l'inverse l'injustice est le vice tout entier. La justice est identique à la vertu en tant qu'*hexis*. La justice et la vertu constituent une réalité numériquement une et identique. Mais elles diffèrent par leur définition, par leur quiddité, selon qu'on considère le rapport de soi à soi ou de soi à autrui, la visée du bien propre ou du bien commun. La justice est l'état habituel du caractère (vertu) relativement à autrui (justice). Ainsi la vertu et la justice (vertu de justice) ne se distinguent ni comme des actes différents ni comme la simple intention (vertu) de la conformité au devoir légal (droit). Justice et vertu sont une seule et même chose mais elles n'ont pas rapport à la même chose.

Thomas d'Aquin exprime bien la généralité de cette vertu pourtant spéciale comme n'importe quelle autre vertu morale, qui fait son excellence éthique et justifie son caractère politique :

> «La justice a pour but de régler nos rapports avec autrui, et cela de deux manières : soit avec autrui considéré individuellement, soit avec autrui considéré socialement, c'est-à-dire en tant que le serviteur d'une communauté sert tous les hommes qui en font partie. Sous ce double aspect la justice peut intervenir selon sa raison propre. Il est manifeste, en effet, que tous ceux qui vivent dans une société sont avec elle dans le même rapport que des parties avec un tout. Or la partie, en tant que telle, est quelque chose du tout ; d'où il résulte que n'importe quel bien de la partie doit être subordonné au bien du tout. C'est ainsi que le bien de chaque vertu, de celles qui ordonnent l'homme envers soi-même, ou de celles qui l'ordonnent envers d'autres individus, doit pouvoir être rapporté au bien commun auquel ordonne la justice. De cette manière les actes de toutes les vertus peuvent relever de la justice en ce que celle-ci ordonne l'homme au bien commun. Et en ce sens la justice est une vertu générale. Et parce que c'est le rôle de la loi de nous ordonner au bien commun, nous l'avons vu, cette justice dite générale est appelée justice légale : car, par elle, l'homme s'accorde avec la loi qui ordonne les actes de toutes les vertus au bien commun.»[31]

La justice est bien spéciale par son essence, mais générale par sa puissance motrice à l'égard de toutes les autres vertus[32]. Elle exige des

---

[30] Cf. *E.N.* V, 15.

[31] *Somme théologique, II IIæ,* question 58 art. 5, réponse, éd. Cerf, 1984, p. 387.

[32] Cf., *ibid,* article 6.

individus tout ce qui est nécessaire au bien commun. Justice totale, la justice légale est totalement éthique, vertu civile par excellence. Vertu de justice, justice légale, justice générale ou totale, telle est la justice au premier sens du terme.

CHAPITRE 4

Pourtant la justice légale n'épuise pas tout le sens de la justice. La justice ne se réduit pas à cette exigence suprême qui intègre et implique toutes les vertus éthiques. Etre juste ne consiste pas seulement à respecter la loi. On n'a d'ailleurs que trop insisté sur ce sens éthico-politique de la justice, ignorant l'autre espèce de justice, reconnue par le sens commun et effective dans la société, qui a pour terme non pas la légalité mais l'égalité. Aussi est-ce plutôt cet aspect du juste qui est l'objet propre de la recherche d'Aristote. Ce qu'il précise par la première phrase du chapitre : *Zètoumen dé ge tèn en merei aretès dikaiosunèn*, ce qui peut se traduire à peu près : «Or, ce que nous recherchons, du moins pour notre part, c'est la justice qui est une partie de la vertu». Le livre V est ainsi principalement un traité de la justice coextensive à une partie de la vertu de justice, c'est-à-dire de la justice dite «particulière», qui relève du droit *(to dikaion*) et qui a pour domaine le rapport à autrui en tant que particulier[33].

Pour établir l'existence d'une justice distincte de la justice légale, Aristote raisonne à partir d'exemples d'injustices dont il montre successivement qu'ils sont irréductibles aux cas des illégalités et qu'ils forment «une partie» de l'injustice légale.

Trois indices (*sèmeion*), relevant du sens commun, suffisent à prouver cette «autre sorte» d'injustice. Aristote s'appuie encore sur les règles de correspondance et de transposition énoncées au chapitre 1.

D'abord (1130a16-23) quand par exemple un homme jette son bouclier au combat, on dit qu'il agit injustement. Cette injustice porte en l'occurrence le nom d'un vice bien connu, la lâcheté. Cette forme d'injustice, au sens large, définie et sanctionnée par la loi (illégalité) correspond à un vice. Mais quand un homme exerce sa perversité en prenant plus que sa part, on n'hésite pas davantage à juger son action mauvaise et injuste et pourtant elle n'est alors inspirée par aucun vice en particulier. Puisque l'opinion et le langage commun ne sauraient se tromper «du tout au tout»[34], reste à admettre qu'«il existe … une autre sorte d'injustice comme une partie

---

[33] Notons au passage que c'est pour cette seconde espèce de justice que le symbole de la balance est pertinent.

On trouve le même tour ou la même expression dans la *G.M.*, au chapitre XXXIII (3, 1193b) : "Néanmoins cela n'est pas vraiment le juste et l'objectif de notre recherche n'est pas la justice relative à ces actes", c'est-à-dire la justice légale.

[34] *E.N.* I, 9, 1098b25-29.

de l'injustice totale et un injuste qui est une partie de l'injuste total, de cet injuste contraire à la loi.»

Le deuxième argument (1130a24-28) prend l'exemple de l'adultère. Aristote montre que quand la motivation de l'adultère est la concupiscence, on blâme celui qui s'y livre pour intempérance. Son injustice est un vice, ou inversement son vice est une injustice au sens légale du terme. Mais quand un individu commet l'adultère seulement pour le gain, il est encore injuste mais sans aucun dérèglement du caractère. Le sens commun désigne cet acte et l'injustice qui le caractérise d'un verbe, *kerdainein* qui signifie «agir par amour du gain» et marque de lui-même l'exigence d'«une ressemblance entre l'injustice particulière et les autres vices»[35].

La dernière preuve (1130a28-32) vient en plus, comme c'est assez souvent le cas chez Aristote. Elle répète partiellement les deux premières preuves en les combinant. Tous les actes injustes sont rapportés à un vice déterminé : l'adultère au dérèglement, la violence verbale ou physique à la colère …. Mais si l'acte est motivé par le seul appât du gain, on ne lui fait correspondre aucune forme particulière de perversité, si ce n'est l'injustice au sens strict (*adikia ôs meros*), c'est-à-dire la pléonéxie[36].

Ainsi il est bien nécessaire d'admettre l'existence d'une autre espèce d'injustice que l'injustice légale. L'équivocité de la notion d'injustice, et donc de justice, exprimée par le langage courant, est fondée. La deuxième espèce d'injustice est partie de la première. Elle porte le même nom puisqu'elle concerne le rapport à autrui. Mais alors que le champ de l'action de l'injustice totale c'est l'ensemble des choses qui concernent l'homme vertueux (*spoudaios*), ou «valeureux» selon la traduction d'Aubenque, l'injustice particulière a rapport aux biens extérieurs (honneurs, biens matériels, sécurité), où l'action, ayant «pour motif le plaisir provenant du gain», engendre inévitablement le défaut de pléonéxie.

Ainsi la justice légale n'épuise pas le sens de la justice. Elle n'ordonne pas suffisamment l'homme à tout ce qui a trait au rapport à autrui. Thomas d'Aquin déduit cette nécessité d'une justice particulière d'une façon rigoureusement abstraite. On se permettra de terminer notre commentaire du chapitre 4 par la réponse et la première solution que le docteur angélique apporte précisément à la question : «Y a-t-il une justice particulière ?»[37]

---

[35] Gauthier et Jolif, *Commentaire*, p. 345.

[36] On peut résumer l'ensemble de l'argumentation par ce tableau :

Actes	vices	injustice
abandon de poste au combat	lâcheté	
adultère	concupiscence	injustice légale ou totale
violence	colère	par rapport à autrui
appât du gain, prendre plus		injustice particulière (pléonéxie)
que sa part		ou partie de la justice totale

[37] *Somme théologique, II-IIæ*, question 58, article 7, p. 389.

«Réponse : Nous venons de voir que la justice légale ne se confond pas essentiellement avec n'importe quelle vertu. Il faut donc qu'en plus de cette vertu générale qui ordonne l'homme de façon immédiate au bien commun, il y en ait d'autres qui l'ordonnent immédiatement aux biens particuliers. Les uns peuvent nous concerner personnellement, ou bien regarder un autre individu. Donc de même qu'en dehors de la justice légale il faut qu'il existe des vertus particulières qui ordonnent l'homme en lui-même, telles la tempérance et la force, ainsi une justice particulière est encore requise pour l'ordonner au sujet de ce qui appartient à d'autres personnes.

Solutions : 1. Que la justice légale ordonne suffisamment l'homme envers autrui, c'est vrai de façon immédiate par rapport au bien commun ; mais seulement d'une façon médiate par rapport au bien individuel. C'est pourquoi en ce qui concerne le bien particulier des individus, une justice particulière est requise.»

CHAPITRE 5

Les premières lignes de ce chapitre sont, on l'a noté, la conclusion du chapitre 4. La suite soulève de nombreuses difficultés, au point que certains commentateurs ont douté de l'authenticité du passage. Il est vraisemblable qu'Aristote reprend ici une version antérieure. De fait le chapitre n'ajoute rien de décisif à l'analyse. Deux points méritent pourtant d'être considérés, avant d'envisager l'objet principal du chapitre : la division de la justice particulière.

D'abord Aristote rappelle qu'il ne faut pas confondre l'injuste au sens d'inégal et l'injuste au sens d'illégal, que le premier est au second comme la partie à l'égard du tout – ainsi si tout inégal va contre la loi, tout illégal ne réalise pas une inégalité –, ce qui conduit tout naturellement à traiter, après la justice légale ou universelle, de la justice particulière (1130b16-18)

Ensuite Aristote évoque, plus qu'il n'analyse, le problème du rôle des lois dans l'éducation. La justice légale est la vertu complète, ou selon une formulation à peine nouvelle, «coextensive à la vertu entière» (1130b18). Ainsi ce qui est ordonné ou défendu par la loi est conforme aux vertus particulières. La loi commande (*prostattei*) de vivre conformément aux impératifs de chaque vertu, et interdit (*kôluei*) de suivre les vices correspondants. Les *nomima* (Tricot traduit par «actes légaux»), ce que la terminologie moderne nomme les règles de droit, régissent le comportement des membres de la société civile. Il peut s'agir des normes primaires, les règles qui dictent à tout citoyen ce qu'il faut faire ou ne pas faire, ou, plus vraisemblablement, les normes dites secondaires, c'est-à-dire les règles de droit assorties et renforcées par la menace d'une peine dans le cas de leur violation. Mais Aristote évoque une deuxième fonction de ces *nomima*, plus radicale, qui ne vise pas seulement à imposer le comportement moral, mais à former des caractères moraux. Il s'agit des règles de droit qui régissent l'éducation, et plus spécialement encore l'éducation de l'homme dans son rapport à la communauté.

Ce passage soulève deux questions. D'une part l'éducation de l'homme en tant que personne privée relève-t-elle de la politique ou d'une autre science (1130b26-28) ? D'autre part faut-il distinguer entre homme et citoyen, entre être homme de bien et être bon citoyen ? La seconde question prouve le bien-fondé de la première. La qualité d'homme et le celle de citoyen ne coïncident pas nécessairement dans le même individu, du moins pas sous tous les régimes politiques. C'est au livre X que le problème de l'éducation et des lois est abordé[38], tandis que la différence entre l'homme de bien et le citoyen est traitée à plusieurs reprises dans la *Politique* [39].

Aristote passe directement à l'étude et à l'analyse de la justice particulière. Son domaine d'application concerne l'ensemble des biens, utiles et mêmes nécessaires au bonheur individuel, susceptibles d'être accordés, diminués, augmentés, ôtés ou même détruits par autrui ou par l'Etat. Tous ces biens constituent les conditions indispensables pour une existence effectivement heureuse, et suscitent, pour cette raison même, l'avidité et la convoitise de l'homme (prendre plus que sa part et prendre plaisir au gain). La justice n'est pas ici la relation morale entre les personnes, mais la relation entre les personnes vis-à-vis des biens. Elle concerne la relation entre les hommes médiatisée par les choses.

Cette justice particulière, qui ne porte pas de nom, présente deux espèces, et n'existe que par elles. Autant la justice au sens légal du terme se laisse définir comme vertu complète relativement à autrui, autant la justice particulière est indéfinissable en tant que telle. C'est un pur genre qui ne se laisse déterminer que par ses espèces. Nulle action ne relève, simplement de la justice particulière. Ainsi, la justice particulière se dit soit comme justice distributive (*dianemètikè*) soit comme justice correctrice (*diorthôtikè*). Il y a la justice particulière en tant que distributive et la justice particulière en tant que corrective ou correctrice. Qu'est-ce donc qui les distingue ? La justice correctrice est-elle secondaire par rapport à la justice distributive ?

En réalité ce sont là deux manières de rendre la justice, c'est-à-dire de réaliser l'égalité, dans la répartition des biens communs ou des biens individuels. La distribution des biens communs est régie par une première

---

38 *E.N.* 1179b31-1180b28 ; cf. aussi *P*. III, 17, 1288a37-b 2 ; VII, 14 1333a14-16 ; VIII, 1, 1337a10-35.

39 Cf. par exemple, III, 4.

En fait si dans le régime aristocratique où la constitution suffit à tout, à former l'homme par le citoyen et réciproquement, dans tous les autres cas une éducation privée est nécessaire et revient, par principe, à une science autre que la politique. Mais plus loin (*P*. VI, 9, 1142a8-10), Aristote semble indiquer que l'éducation domestique reste indispensable, au moins parce que la loi, à cause de sa généralité, ne peut éduquer les individus en s'adaptant, comme il conviendrait, à leur nature particulière. Aussi "l'éducation individuelle est supérieure à l'éducation publique : il en est comme en médecine, où le repos et la diète sont en général indiqués pour le fiévreux, mais ne le sont peut-être pas pour tel fiévreux déterminé ; et sans doute encore le maître de pugilat ne propose pas à tous ses élèves le même façon de combattre. On jugera alors qu'il est tenu un compte plus exact des particularités individuelles quand on affaire à l'éducation privée, chaque sujet trouvant alors plus facilement ce qui répond à ses besoins." (*E.N*. X, 10, 1180b7-13) Cf. les commentaires de Gauthier et Jolif, *Commentaire*, p. 348-349.

espèce du juste particulier, dont il tire son nom de «juste distributif». Parmi les biens communs, Aristote cite les honneurs (les charges, les postes, les responsabilités politiques), les richesses et tous les avantages profitables aux individus en tant qu'ils sont «membres de la communauté politique» et qu'il appartient à l'Etat de savoir distribuer et partager également. En réglant la répartition des biens communs qui reviennent de droit aux membres de la communauté politique, en fonction du type de constitution, la justice distributive relève de la justice politique[40]. Avec la justice légale, il s'agissait d'ordonner les individus au bien commun, avec la justice distributive, il s'agit d'ordonner le bien commun aux individus membres et «actionnaires»[41] de l'Etat. La justice concerne donc la relation du Tout aux parties. Elle est appelée, d'après le commentaire de Thomas d'Aquin, «à répartir proportionnellement le bien commun de la société.»[42] ; elle opère « *a communi ad singulos*».

La deuxième espèce de juste particulier correspond à l'exercice de la justice ou du droit. La justice correctrice a trait aux biens particuliers à partager mais en tant qu'ils ont déjà subi ou sont susceptibles de subir, dans leur appartenance à une personne ou même dans leur existence, à la suite d'un échange avec une autre personne ou d'un acte endommageant, un changement essentiel. Ces changements qui interviennent dans les relations privées (parties/parties, «*ab uno ad alterum*» comme dit Thomas d'Aquin), ces désordres et ces anomalies dans l'ordre de l'appartenance des biens sont appelés par Aristote *sunallagmata*. Or la justice corrective, comme l'indique encore son nom, a pour objectif de supprimer et de rectifier ces anomalies dans les transactions privées. C'est pourquoi elle est appelée «le correctif dans les *sunallagmata* », «la rectitude dans les transaction privées» selon la traduction de Tricot (1131 a 1).

Le mot *sunallagma* signifie en effet au sens habituel, «transaction», «contrat», c'est-à-dire un acte qui suppose l'accord préalable des parties qui s'engagent. Pourtant Aristote élargit le sens commun du terme en distinguant *sunallagma* volontaires (*ekousia*) et *sunallagma* involontaires (*akousia*)[43], et parmi cette dernière sorte de transactions, les relations simplement contraintes et les relations contraintes clandestines. Aristote donne des exemples de ces différents cas de justice correctrice ou synallagmatique. La vente, le prêt, l'achat, la caution constituent des transactions volontaires. Ce sont des relations avec obligation de prestation par contrat. En revanche les délits et les crimes sont des transactions privées

---

[40] On notera que la sécurité, évoquée comme un bien extérieur en 1130b2, ne se trouve pas ici mentionnée, parce que ce bien corporel n'est précisément pas susceptible d'être réparti.

[41] Cf. Tricot en note, p. 225.

[42] *Somme théologique*, *II-IIæ*, question 61, art. 1, p. 405.

[43] Distinction peut-être empruntée à Platon ; Cf. les *Lois* I, 632b ; IX 864c, XI, 920d.

involontaires, c'est-à-dire des relations où l'obligation naît de l'acte délictueux, imposant à son auteur réparation[44].

Si l'on comprend le sens général de cette série de divisions – la justice *kata meros* a deux espèces, et la seconde espèce deux parties, et la seconde partie deux types de cas –, la distinction de la double source des obligations envers autrui, par le contrat ou par le délit, on comprend plus difficilement comment des transactions peuvent être dites volontaires et relever en même temps de la justice correctrice. Peut-il y avoir «correction» là où il y a contrat ? Le terme de «correctif» peut-il s'appliquer à toute la justice synallagmatique ?

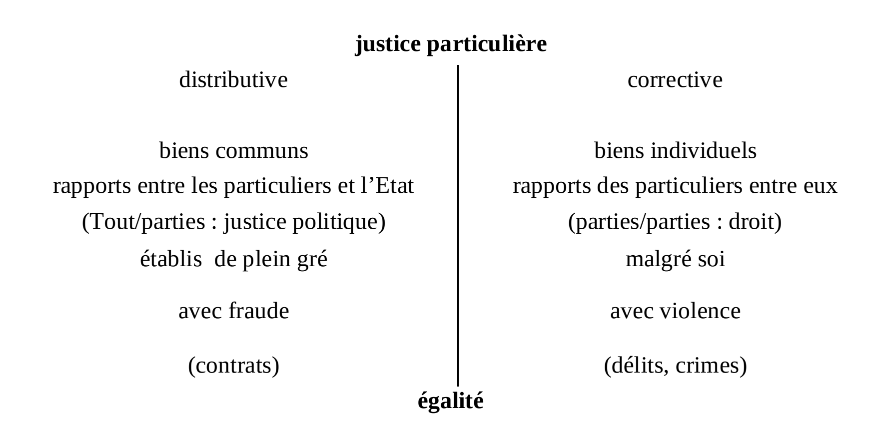
Certainement le terme convient davantage aux transactions involontaires. La justice doit intervenir pour corriger la perte d'une égalité subie contre son gré par un individu au cours d'une transaction, ou plutôt d'une «relation» privée. Dans le cas de la transaction volontaire, la correction est moins évidente.

On interprète volontiers le sens de «correctif» ici en considérant que le non-respect d'une clause du contrat est toujours possible et que par conséquent cette irrégularité doit être corrigée. Sans doute «la violation d'un contrat originaire» n'est pas du même ordre qu'un délit «où la volonté de la partie lésée n'a jamais été librement donnée»[45]. Mais les transactions ne sont dites volontaires que parce que «le fait qui est à l'origine de ces transactions est volontaire» (1131a5), ce qui n'empêche naturellement pas que les termes du contrat ne puissent pas, ultérieurement, être violés. Pourtant comment ne pas supposer alors qu'une fraude est intervenue dans la transaction et que, dans ces conditions, la transaction volontaire relève de la catégorie des relations contraintes clandestines ?

C'est pourquoi on peut risquer une autre interprétation qui donne à l'idée de «correction» le sens de régulation dans l'échange. Il ne serait pas question de corriger une inégalité, engendrée par un délit (justice pénale),

---

[44] On peut ainsi présenter les divisions de la justice particulière sous forme de tableau :



justice particulière	
distributive	corrective
biens communs	biens individuels
rapports entre les particuliers et l'Etat	rapports des particuliers entre eux
(Tout/parties : justice politique)	(parties/parties : droit)
établis de plein gré	malgré soi
avec fraude	avec violence
(contrats)	(délits, crimes)
égalité	

[45] Expression de Tricot, p. 224.

mais d'instaurer une relation d'égalité, c'est-à-dire de justice, en égalisant des produits ou des prestations, qui sont en soi ou immédiatement des valeurs inégales (régulation des échanges volontaires). Il s'agit, en quelque sorte, d'égaler ou d'égaliser chose contre chose, et de corriger ainsi l'inégalité qu'elles présentent antérieurement à la transaction pour éviter que personne ne soit lésée dans l'échange.

Enfin, on ne manque pas non plus d'être surpris par la classification des relations involontaires. Que signifie cette différenciation par la clandestinité ou la violence ? Elle correspond sans doute à quelque spécificité de la législation athénienne et de la manière différente d'instruire le procès des actes délictueux. Du moins l'opposition de l'assassinat et du meurtre permet-elle de dégager l'enjeu de cette distinction pour Aristote. Elle permet de marquer le degré de gravité des délits. Ainsi l'assassinat est-il plus qu'une violence mortelle. Il ajoute au meurtre la circonstance aggravante de la ruse et de la dissimulation. Ainsi de tous les forfaits, nourris dans le secret et dissimulés, par rapport à tous les autres délits ou crimes accomplis au grand jour.[46]

Chapitre 6

Que la justice appelle l'égalité, qu'elle ne puisse se penser sans elle, que l'injuste soit inégal, le juste égal, c'est ce que l'on admet communément, «sans autre raisonnement» (a13). D'ailleurs Aristote l'a déjà établi en 1129a34 et 1130b9-33, à partir des données du langage. Encore faut-il déterminer de quel type d'égalité il s'agit et montrer que l'idée de proportion constitue l'essence de la justice.

Le raisonnement dont Aristote prétend qu'il n'est pas indispensable, et qui pourrait d'ailleurs s'appliquer à toute la justice particulière, met en jeu les notions d'égalité, de moyen et de relatif. Le juste est un certain moyen ou juste mesure. Aristote rappelle que la justice est une vertu éthique, qu'elle est donc par définition un juste milieu entre un excès et un défaut. En tant qu'égalité, la justice suppose deux termes, les choses entre lesquelles elle se réalise. La justice se concrétise dans ces choses, ce point est à rappeler. Le juste (*to dikaion*), objet du droit, est une chose, une part d'impôt sur le revenu par exemple. Quand le juste milieu de la vertu de justice est dans le sujet, comme le courage un juste milieu entre la témérité et la couardise, le juste milieu de la justice particulière est objectif.. C'est l'égalité, qui est un juste milieu dans les choses, que la justice particulière vise comme son objet propre, qu'elle cherche à l'établir soit dans la distribution des biens (à chacun le sien selon …) soit dans la correction de l'échange des biens.

[46] Cf. Gauthier et Jolif, *Commentaire*, p. 351.

Enfin, le juste est relatif à deux personnes au moins, puisque la vertu de justice est, selon sa définition, vertu *pros eteron*, par rapport à autrui. Le juste est l'égal entre deux choses, vis-à-vis de deux personnes. Autrement dit, le juste suppose non pas seulement deux mais quatre termes. La justice ce n'est pas l'égalité entre une personne et une autre, une chose et une autre mais dans le rapport entre ce qui est donné à une personne et ce qui est donné à une autre personne. «Le juste implique donc nécessairement au moins quatre termes : les personnes pour lesquelles il se trouve en fait juste, et qui sont deux, et les choses dans lesquelles il se manifeste, au nombre de deux également.» (1131a18-20)

Mais ces termes ne sont pas dans un rapport quelconque entre eux. Ou plutôt la justice n'existe qu'à la condition qu'une proportion (*analogia*) se réalise entre eux. La justice constitue en effet un rapport de proportion, quand le rapport entre les personnes est égal au rapport des choses à partager, quand on a «la même égalité pour les personnes et pour les choses» (a20). A personnes égales, parts égales, à personnes inégales, parts inégales. La justice c'est la proportion des choses partagées entre des personnes égales, c'est-à-dire consiste toujours à attribuer à chacun ce qui lui est dû.

Aristote commence par affirmer cette proportionnalité dont il donne immédiatement deux indices empiriques. Ce n'est qu'à partir de 1131a31 qu'il précise la nature de cette proportion.

Qu'il faille respecter dans tout partage la juste proportion c'est une revendication spontanée. Toutes «les contestations et les plaintes» entre les individus comme entre les Etats, qui sont égaux ou se considèrent tels, en procèdent[47]. Une personne égale à une autre est victime d'une injustice si elle est traitée inégalement par rapport à autrui, en recevant moins que lui.

---

[47] Cf. Platon *Lois* VI, 757a et Aristote, *P.* III, 9, 1280a6 et V, 1, 1301b2 : "partout, en effet, c'est l'inégalité dans laquelle les inégaux ne reçoivent pas une part proportionnelle (ainsi une royauté à vie est une inégalité si elle est établie parmi les égaux) car, d'une manière générale, c'est la recherche de l'égalité qui suscite les séditions.").

Le chapitre 9 du livre III forme un exposé de la variation du principe de justice distributive. en fonction des constitutions politiques. On peut en retenir ceci. Oligarches et démocrates défendent la justice mais à partir de leurs intérêts, ce qui fausse leur jugement et les conduit à s'imaginer "parler de ce qui est juste au sens absolu" alors qu'ils parlent d'une justice relative à leur point de vue, prenant la partie pour le tout. Chacun croit défendre la justice mais ne fait que justifier sa propre cause, c'est-à-dire défendre son intérêt. Comme le dit Aristote : "ils s'attachent à une certaine notion du juste, mais ils s'arrêtent en chemin et n'expriment pas dans sa totalité ce qui est juste au sens absolu" (a10). En effet pour les démocrates, la justice c'est l'égalité pour tous, dans les prérogatives et dans les charges sociales. L'inégalité des parts est injuste puisque les citoyens sont tous égaux. Au contraire pour les oligarches, l'égalité pour tous et l'égalité des parts qui est suprêmement injuste. Mais ce que négligent les uns et les autres c'est de considérer la diversité et la valeur des personnes pour ne considérer que les choses à partager. La revendication démocratique refuse l'expression géométrique de l'égalité. tandis que le régime oligarchique ou censitaire fait un usage inapproprié de la proportionnalité en proportionnant les droits civiques aux richesses.

Car la justice est une médiété proportionnelle entre quatre termes : si les personnes sont égales, le partage des biens, en l'espèce les avantages du pouvoir, doit l'être, et, inversement, si les personnes sont inégales, à l'issue de la répartition, les parts étant proportionnées aux personnes, les personnes doivent rester entre elles dans le même rapport qu'avant le partage. Autrement dit les démocrates n'ont raison qu'à moitié : l'égalité est juste, mais pas indifféremment pour tous, mais seulement entre égaux. De leur côté, les oligarches n'ont pas tout à fait tort : l'inégalité est juste mais non pas pour tous, seulement pour les inégaux. Ainsi étendre l'égalité et la liberté politique des citoyens à l'égalité matérielle - si les hommes sont égaux, alors ils doivent tous posséder autant -, ou ne reconnaître que

L'autre indice porte sur le mérite (*axia*) dont on reconnaît universellement qu'il faut tenir compte dans toute répartition. Tout le monde s'accorderait sur la vérité de ce principe : «à chacun son dû», ce que le droit romain a traduit autrement par la formule célèbre : «*suum cuique tribuere*». La justice ne saurait consister, du moins toujours et partout, à donner à chacun le même, mais ce qui revient à chacun selon sa valeur. L'égalité a donc deux sens, ou la justice comme égalité se dit en deux sens, irréductibles l'un à l'autre : comme égalité simple ou arithmétique et comme égalité indirecte, proportionnelle ou géométrique. C'est au nom de la justice qu'il faut critiquer l'égalitarisme et accepter sa géométrisation[48]. Ou encore c'est la chose même (la distribution des biens communs) qui oblige à définir la justice (sociale) comme une proportion géométrique. La valeur propre de chacun doit être reconnue et commander la distribution des biens extérieurs, et l'admettre, c'est implicitement admettre que la justice est proportion[49].

---

l'inégalité des richesses comme critère de légitimité politique, c'est à chaque fois confondre le politique et l'économique. Etre égal ou inégal sur un point ne peut être la raison d'une égalité en tout. C'est exactement le contraire : la raison de la justice, c'est la proportion, "la proportion étant une égalité de rapports et supposant quatre termes au moins" comme dit notre chapitre. Ainsi, si les uns et les autres portent un jugement erroné, "la raison en est qu'ils sont jugent de leur propre cause, et on peut dire que la plupart des hommes sont mauvais juges quand leurs intérêts personnels sont en jeu." (*ibid.,* a15*sq*) Mais surtout, ils omettent l'essentiel : que la communauté politique n'a pas pour fin sa prospérité matérielle, qu'elle n'est pas une association économique, sinon l'oligarchie serait le régime le plus juste, mais qu'elle est en vue d'une vie heureuse faite de vertu (*eu zèn*). La finalité de la Cité c'est la vie morale, c'est-à-dire la perfection et le bonheur par l'exercice de la vertu. C'est pourquoi d'une part "tous les Etats qui … se préoccupent d'un bonne législation (*eunomia*), portent attention sérieuse à ce qui touche la vertu et le vice chez leurs citoyens. Par où l'on voit aussi que la vertu doit être l'objet du soin vigilant de l'Etat véritablement digne de ce nom et qui ne soit pas un Etat purement nominal, sans quoi la communauté devient une simple alliance." (*P.* III, 9,1280b4-8) D'autre part si "la communauté, si donc la communauté politique existe en vue de l'accomplissement du bien, et non pas seulement en vue de la vie en société" (*ibid*., 1281a3), si elle n'est politique que par la visée de cette fin, alors c'est dans la mesure de leur contribution à cet idéal, c'est-à-dire selon leur vertu, que les individus peuvent prétendre à des droits politiques plus ou moins étendus. Aussi Aristote avoue-t-il, parmi les types de gouvernement légitime, la royauté, la "république", l'aristocratie, sa préférence pour cette dernière, parce que le respect de loi n'est pas dû à un équilibre des forces sociales, mais à la vertu des citoyens.

Autrement dit, la justice consiste à conserver la proportion entre des rapports donnés – la justice distributive est conservatrice –, mais il existe plusieurs critères du mérite en fonction duquel la distribution s'établit. Mais tous ne se valent pas : le meilleur c'est la vertu, qui ne se laisse précisément pas mesurer.

48 Cf. Alain Boyer, "Justice et égalité" p. 38 *sq*, *Notions de philosophie III*, Folio/Essais, 1995.

49 L'égalité proportionnelle sauve la notion d'*isotès* mais au prix de la proportionnalité précisément. L'égalité est sauve mais passe entre quatre termes ou dans le rapport de deux rapports. Dans ces conditions, la proportionnalité peut être juste pour tout type de rapports sociaux, même les plus inégalitaires et injustes.

Autrement dit, cette conviction partagée (1131a25) qu'il faut se baser sur le mérite, en matière de justice distributive, c'est-à-dire plus largement, qu'il faut attribuer à chacun le sien, est aussi vraie que formelle. "Le sien" est une variable à déterminer : "à chacun le sien selon …" ses mérites, ses œuvres, ses besoins, son rang … Ou encore, du point de vue d'Aristote dans ce chapitre 6, quel est le critère du mérite qu'il convient de retenir, en fonction duquel la distribution doit se faire ? Ainsi le principe de la justice distributive est vrai, mais formellement, et reçoit en fait sa détermination de théories (matérielles) de la justice et de l'égalité, qui sont inévitablement concurrentes et antagonistes. Cf. sur ce point Perelman, *Justice et raison*, (1945), "La justice formelle", p. 21-41, Bruxelles, 1972.

Ce mérite est défini différemment selon les régimes. La noblesse de sang, ou la richesse, pour l'oligarchie, la vertu pour l'aristocratie. Mais quelle peut être la valeur propre à la démocratie ? N'est-elle pas le régime qui a pour base la stricte égalité arithmétique entre les citoyens ? Tous les hommes libres étant égaux, tous ayant les mêmes droits, que peut signifier un mérite démocratique ?

Aristote peut adopter deux attitudes à l'égard de la démocratie. Soit il la considère comme le règne de la multitude : il s'agit alors de la déviation (*parekbasis*) de la constitution modérée, la «république», *politeia* au sens strict, quand la souveraineté est laissée au nombre, à l'arbitraire des votes, où «les flatteurs sont à l'honneur», au lieu de revenir à la loi. C'est un despotisme populaire, le peuple y est un tyran multiple[50]. Soit elle est envisagée plus favorablement comme le régime fondé sur l'égalité des citoyens où chacun est alternativement souverain et sujet[51] sous l'autorité de la loi. La démocratie a pour principe fondamental et déterminant, pour norme (*oros*), la liberté. «La justice, selon la conception démocratique, réside dans l'égalité numérique et non dans l'égalité d'après le mérite.»[52]

Y a-t-il contradiction avec ce que soutient notre texte ? Non pas si l'on admet que la démocratie, comme toute autre constitution, fait reposer le principe de justice sur une certaine supériorité[53], et que la supériorité reconnue en démocratie est celle que confère le statut de condition libre, les esclaves étant exclus de la distribution. La catégorie des citoyens s'est constituée, à Athènes, aux dépens des étrangers et des esclaves.

Aristote vient d'établir que le juste est une proportion. La justice suppose quatre termes et une égalité de leur rapport deux à deux.Mais quel type de proportion la justice doit-elle réaliser ?

Suit une digression technique sur le nombre et la proportion mathématiques (1131a30-1131b2) Aristote montre d'abord (a31) que la proportion est une propriété de toute espèce de nombre, arithmétique (le «nombre formé d'unités abstraites») ou concret (le «nombre en général»), et qu'il est pleinement justifié à soutenir que le juste implique un rapport proportionnel même si ses termes sont concrets (deux personnes et deux parts).

Ensuite Aristote rappelle qu'en mathématiques, on distingue la proportion discontinue ou discrète, qui comporte nécessairement quatre termes : $A/B = C/D$, $6/3 = 4/2$, et la proportion continue, qui n'en comportent que trois : $A/B = B/C$, ou $8/4 = 4/2$. Pourtant si l'on considère que le moyen est répété deux fois, on obtient bien aussi quatre termes.

Mais en l'espèce, la proportion à établir pour établir la justice est discontinue. En effet, le moyen terme diffère d'un membre à l'autre de

---

[50] Aristote, *P*. IV, 1292a11.

[51] *Ibid.*, III, 6, 1279a10.

[52] *Ibid.*,VI, 2, 1317b3.

[53] *Ibid.*, III, 17, 1288 a20*sq*.

l'égalité : d'un côté c'est un rapport entre des personnes, de l'autre entre les choses à partager. Telle personne A est à cette autre B comme le bien C à l'égard du bien D. Ce qui autorise des opérations propres à produire une suite d'égalités nouvelles. Suivant Euclide, Aristote envisage tour à tour la permutation ou inversion (*enallax*) et la composition ou sommation (*sunthesis*).

Si A/B = C/D, on peut obtenir cette nouvelle égalité A/C = B/D, en permutant entre les termes supérieurs et les termes inférieurs. La rapport de la personne A au bien C reçu est égal au rapport de la personne B à l'égard du bien D reçu. Or la distribution consiste exactement dans cette opération : additionner membre à membre les termes de la proportion permutée aux termes simples. Si les quantités nouvelles sont dans un rapport égal au rapport initial entre les personnes attributaires : A+C/B+D = A/B, si donc les personnes demeurent dans le même rapport entre elles après le partage des biens, ce qui suppose qu'il ait été effectué conformément ou proportionnellement au mérite des personnes, alors la justice est satisfaite et atteinte. «Si les termes sont joints de cette façon, l'assemblage est effectué conformément à la justice.» (1131b8) La justice ici requise, ne porte pas sur l'intention des actes, n'implique pas que l'homme soit moralement juste (*o dikaios*), mais que chacun obtienne ce qui lui est dû, conformément à son mérite, et qu'ainsi règne le juste (*to dikaion*).

CHAPITRE 7

Le premier paragraphe apporte les précisions mathématiques nécessaires à la compréhension de la différence entre la justice distributive dont il a été question et la justice corrective dont il va être question. Il est rappelé d'abord que le juste dans la distribution est réalisé quand entre quatre termes discrets, le rapport entre la première paire est le même que celui qui existe entre la seconde. Soit la progression 2, 4, 8, 16, on a 2/4 = 8/16. La proportion ainsi constituée est appelée «géométrique» par les mathématiciens.

Pour qu'il y ait proportion géométrique, il faut quatre termes discrets. Autrement dit la proportion géométrique n'est pas continue comme par exemple la progression A/B= B/C, où deux des quatre termes, les moyens, sont numériquement un. En effet dans la proportion à établir par la justice distributive, la part à partager entre deux sujets, diffère d'un sujet à l'autre. On a bien deux parts différentes pour deux sujets distincts. Le second terme du premier rapport et le premier du second rapport ne peuvent être numériquement un, c'est-à-dire désigner le même individu[54], puisqu'il s'agit

[54] Cf. *Métaphysique* B, 4, 999b33.

dans le premier rapport d'une chose à partager et, dans le second rapport, de l'autre sujet du partage.

Cette proportion géométrique a encore pour propriété mathématique que «le total est au total dans le même rapport que chacun des deux termes au terme correspondant.» (1131b13-15) La somme 2+8/4+16= 2/4. Or c'est exactement cette sommation que la distribution réalise. On peut ainsi déterminer ce qui est juste et injuste dans la distribution. La formulation d'Aristote est pourtant ici trop générale. Il ne faut pas seulement dire quel e juste c'est le proportionnel, l'injuste le non proportionnel, car cette définition vaudrait aussi bien pour la justice corrective. Il faut comprendre que dans la distribution seule l'égalité selon la proportion géométrique est nécessairement juste. Inversement tout ce qui excède la proportion géométrique, soit par excès soit par défaut, est injuste. La distribution n'est pas juste si, une fois faite la distribution de C à A et de D à B, le rapport de la somme A+ C / B+D n'est pas égal au rapport initial entre les deux individus A/B. Le juste consiste bien, comme l'affirmait le début du paragraphe, à un milieu entre les extrêmes, moins ou plus qui violent la proportion géométrique. La justice consiste donc à attribuer à chacun selon ce qui lui revient, à rendre à chacun le sien. Il y a injustice dès lors qu'une partie possède plus que ce qui lui revient et que l'autre possède moins que ce qui lui est dû. Par conséquent «juste» n'est plus le prédicat de l'action quand elle est dirigée vers le bien (vertu de justice). La justice particulière vise une chose, une certaine relation d'égalité entre les personnes et les biens. Il s'agit à chaque fois de déterminer, indépendamment de la vertu morale des individus, le juste milieu, la part qui revient à chacun. La justice c'est ce qui est juste, c'est-à-dire l'égal dans le rapport à autrui.

L'idée vaut plus généralement. Aristote retrouve des considérations déjà exprimées au chapitre 2. Il retrouve surtout les faits et le sens commun. Celui qui commet une injustice s'accapare plus qu'il ne mérite ; celui qui la subit en retire moins que sa part. Et s'il s'agit de répartir les maux, les moindres maux sont des biens par rapport à ceux qui sont plus grands. Ici l'injustice consiste à prendre ou à se voir attribuer moins que la part de maux qui nous revient. Si A a moins à endurer de souffrances que B, il reçoit plus que lui.

Ici se termine l'explication de la première sorte de justice particulière. Aristote envisage, sans transition, la deuxième sorte, la justice corrective. Il précise qu'elle est la «seule restante». Ce qui veut dire qu'il y deux et nécessairement deux espèces de justice particulière, et que ce que les scolastiques ont appelé la «justice commutative», ou justice dans la réciprocité, fait partie de la justice corrective [55].

Aristote procède dans cette deuxième partie en deux temps. D'abord il distingue les formes où s'exerce le juste correctif. Ensuite il indique quelle égalité doit s'y rencontrer pour que la justice existe dans ce domaine des

---

[55] Cette intégration de la justice commutative, de l'échange volontaire dans la justice corrective soulève, on l'a vu, des difficultés.

transactions privées. Aristote s'attache à dégager le principe spécifique du juste correctif.

Il y a une différence considérable entre le juste correctif et le juste distributif. Ici les personnes sont considérées comme inégales : l'attribution des biens, des charges ou des honneurs doit donc se faire proportionnellement au mérite personnel. Aristote n'envisage pas ici des inégalités naturelles qui par exemple justifieraient une distribution inégales des droits, comme c'est le cas entre le mari vis-à-vis de sa femme ou de ses enfants et *a fortiori* de l'esclave. Et pourtant il s'agit bien de la justice politique. La justice distributive est d'ordre politique. Les citoyens doivent recevoir proportionnellement à leur participation et à leur contribution aux charges de l'Etat.

Au contraire le juste correctif doit tenir les personnes pour égales entre elles. Cette fois la justice doit consentir à respecter une égalité de type arithmétique. En matière de «transaction» le juste est un rapport d'égalité simple, une proportion arithmétique. La progression arithmétique a pour propriété que la somme des moyens d'une série soit égale à la somme des extrêmes. Ainsi dans la série (2, 4, 6, 8) on a 4+6 = 2+8. Or le juste correctif s'exprime effectivement selon une telle proportion. Soit deux individus, A et B. Le premier commet un vol sur le bien x au préjudice de B. On a donc A qui est devenu A+x et B qui est devenu B-x. Et si l'on pose que A = B, alors on peut alors mettre en série, sous la forme d'une progression arithmétique, les quatre termes en présence : (A-x,A, B, B+x). Et la somme des moyens A+B est bien égale à la somme des extrêmes (A-x) +(B+x).

Ainsi la justice règle toutes les transactions entre les personnes considérées comme égales. L'originalité d'Aristote est ici d'avoir extrait de son cadre politique traditionnel, la justice réglée par l'égalité arithmétique, pour l'introduire dans les rapports d'échanges entre particuliers. Si la justice égalitaire n'est pas le bon principe de répartitions des biens sociaux, elle l'est en revanche dans les rapports juridiques entre les personnes. Elle ne se préoccupe pas de la valeur respective des personnes, mais vise à un échange équilibré, où la part de chaque partie constitue un moyen terme entre la perte et le gain. Comme exemple de préjudice, et donc d'inégalité, dans la relation, Aristote cite le cas de l'adultère. Or, sous peine de commettre elle-même une injustice, la loi ne doit tenir aucun compte de la qualité respective du coupable et de la victime, sa malhonnêteté ou son honnêteté, mais uniquement du «tort causé». Que l'adultère ait été commis par un homme honnête ou non, par un homme réputé ou non, le préjudice subi par le conjoint est et demeure le même, et donc la réparation ou la correction qu'il est fondé à exiger est et demeure la même. Le juste correctif n'est juste qu'à condition de respecter la stricte égalité arithmétique entre les personnes, c'est-à-dire de traiter «les parties à égalité», et donc de ne pas faire acception des personnes. Est-ce à dire que le principe n'admette aucune inflexion ?

Sans doute pas. Le principe est infaillible pour la justice proprement commutative. L'artisan, père d'une famille nombreuse, n'est pas autorisé à

vendre plus cher ses ouvrages que son collègue qui, lui, est célibataire. Mais en ce qui concerne le droit, le juge ne peut pas ne pas prendre en considération la personne de la victime. Le montant des dommages et intérêts par exemple doit être fonction de ses revenus, de son âge, de sa situation. Cette évaluation est tellement nécessaire d'ailleurs qu'au chapitre suivant, Aristote estime que celui qui porte la main sur un magistrat doit être plus lourdement sanctionné que s'il avait frappé un citoyen plus ordinaire.

Le principe de la non acception des personnes est-il contredit dans ces deux exemples ? Non pas, si l'on veut bien considérer que la justice n'a égard qu'au seul fait de l'inégalité, qui se traduit,concrètement, en ce qu'une personne a subi, d'une autre, un dommage. Ainsi les parties se répartissent selon la division du dommage lui-même : d'un côté la victime, de l'autre l'auteur du dommage. Donc, c'est toujours la nature du préjudice qui est déterminante. Car c'est le fait du préjudice, ou plutôt l'évaluation de sa nature qui commande aussi de considérer la personne lésée. Seul le dommage est en cause, savoir si l'une a commis le préjudice dont il est accusé, et savoir si l'autre en a été victime. Cette investigation fait partie de la détermination de la nature du dommage, qui constitue l'objet principal de la justice correctrice. Aussi le juge ne peut-il ignorer, dans cette évaluation du dommage et pour corriger l'inégalité, que la victime est un magistrat, c'est-à-dire un personnage à travers lequel l'Etat s'est trouvé lésé. Ainsi la justice ne va pas des personnes au dommage, des mérites respectifs à l'évaluation de l'injustice, ce qui serait effectivement faire acception des personnes, mais du dommage et de sa détermination aux personnes en tant qu'elles se répartissent en délinquant et en victime. Il appartient au juge de rectifier établir l'égalité perdue et pour se faire, doit impérativement déterminer la nature du dommage, ce qui l'oblige à tenir compte, par exemple, de la qualité ou de la situation de la victime.

Mais selon quelle règle la compensation cette juste égalité peut-elle être recherchée ? En quoi la justice corrective s'exprime-t-elle comme égalité selon la proportion arithmétique et comment le juge s'emploie-t-il à restaurer l'égalité de base, ou encore à égaliser l'injuste ? Cela revient à se demander comment Aristote peut analyser toutes les inégalités contraintes, consécutives aux transactions, violentes ou clandestines, en termes de perte et de gain ? Tout à l'heure on se demandait comment on pouvait étendre le terme «correctif» aux transactions volontaires. Ici l'étonnement est inverse : comment étendre à la justice corrective les notions de perte et de gain ?

Aristote prend appui sur la pratique judiciaire. Pour l'essentiel, la dernière partie du chapitre est consacrée à l'analyse de la règle du jugement judiciaire et de la fonction du juge.

«Quand l'un a reçu une blessure et que l'autre est l'auteur de la blessure, ou quand l'un a commis un meurtre et que l'autre a été tué, la passion et l'action ont été divisées en parties inégales ; mais le juge s'efforce, au moyen du châtiment, d'établir l'égalité, en enlevant le gain obtenu.» (1132a7-9) La phrase est elliptique au début et introduit, par sa dernière partie, la difficulté concernant les rapport entre la peine et le dommage à partir des notions de gain et de perte.

Aristote veut dire qu'au départ A égale B, mais que, du fait du vol ou du meurtre, une inégalité est apparue : A-x et B+x. La passion, c'est-à-dire le parti, qui a pâti et subi le préjudice, a moins que son dû. Au contraire l'action, c'est-à-dire le parti qui a causé le préjudice, a plus que son dû. Le volé et le voleur, la victime et son meurtrier sont dans un rapport d'inégalité : «la passion et l'action ont été divisées en parties inégales.» Or l'action du juge consiste à égaliser l'injustice, à rétablir la justice ou l'égalité «en enlevant le gain obtenu» au délinquant pour le reporter à la part de la victime. L'explication de détail nous est donné plus loin, dans le paragraphe suivant. Si A = B, on peut à l'aide d'une ligne AB se représenter les deux partis. Le voleur s'attribue un segment AC supérieur au segment CB qui revient au volé. Le juge doit alors calculer la moitié de la ligne AB et prélever la longueur MC, que le voleur s'est indûment attribuée, pour la restituer au volé. «Le juge s'efforce, au moyen du châtiment, d'établir l'égalité, en enlevant le gain obtenu.» En réduisant l'avantage obtenu d'un côté, il comble la perte de l'autre. Le juge opère par proportion arithmétique, la seule à garantir le principe de l'égalité des personnes. Corriger un déséquilibre ne peut se faire qu'en rétablissant l'équilibre, en restituant à la victime autant que ce qu'autrui lui a pris contre son gré. L'opération de justice s'analyse exactement comme un échange. Le juste est défini comme l'égal entre le plus et le moins, comme la moyenne arithmétique entre le gain et la perte. Le délinquant reconnu coupable doit s'acquitter de la moitié de leur total.

Ainsi justice sera rendue, par l'égalité rétablie. Le juste correctif sera à chaque fois, comme le dit plus loin le texte, la moyenne arithmétique entre la perte et le gain, ou plus exactement entre la part du perdant et la part du gagnant. «Le juste rectificatif sera le moyen entre une perte et un gain. (…) L'égal est le moyen entre ce qui est plus grand et ce qui est plus petit, selon la proportion arithmétique. C'est pour cette raison aussi que le moyen reçoit le nom de juste (*dikaion*), parce qu'il est une division en deux parts égales (*dicha*), c'est comme si on disait *dichaion*, et le juge (*dikastès*) est un homme qui partage en deux (*dichastès*).» (1132a30-32)

Aristote joue sur les mots. Le juge est celui qui divise en parts égales, et le juste est ce moyen qui est le résultat de ce partage en deux. Le juge est donc comme la justice incarnée, non seulement parce qu'il procède à ce partage en parts égales, parce qu'il ramène à l'égalité arithmétique des parts inégales, mais aussi parce qu'il représente cette instance impartiale qui permet l'arbitrage du différend. Il ne saurait en effet y avoir de justice que par la médiation du juge, qui représente cette instance d'impartialité à laquelle les partis font appel «en cas de contestation». Le terme *mesos* désigne à la fois l'impartialité de la personne du juge à l'égard des partis, et la moyenne, le juste milieu que le plaignant attend de voir établis. Aussi le bon juge est-il celui qui sait déterminer ce moyen, qui est le juste correctif lui-même, et représente, ou du moins tend à être, «la justice vivante (*empsuchon*)» (1132a20-21).

Mais l'usage des notions de perte et de gain quand on les applique à la justice proprement corrective demeure problématique. Aristote en est bien conscient puisqu'il y revient, par deux fois, dans cette fin de chapitre. Il finit par reconnaître que «les dénominations en question, à savoir la perte et le gain sont

venues de la notion d'échange volontaire.» (1132b11-13) Autrement dit les notions de perte et de gain ont été transposées du domaine des transactions volontaires, où elles ont toute leur pertinence : ici mal vendre c'est avoir moins après la transaction, c'est donc perdre, et gagner dans le cas contraire –, au domaine des transactions involontaires qui appellent l'intervention du juge et de la loi.

Aristote voit bien les limites du modèle de l'échange volontaire pour le droit civil et pour le droit pénal, du moins s'il en est question dans ce passage. «On applique en effet indistinctement le terme de gain aux cas de ce genre, même s'il n'est pas approprié à certaines situations, par exemple pour une personne qui a causé une blessure, et le terme perte n'est pas non plus dans ce cas bien approprié à la victime.» (1132a10-13) En effet une blessure est-elle une perte, et quel peut être le gain qui pourra compenser un crime ?

Pourtant même pour ces cas réfractaires ou limites, l'extension des notions «économiques» de perte et de gain serait justifiable, du moins si l'on n'oublie pas que l'injustice n'existe que par la médiation juridique qui s'emploie à déterminer la nature du préjudice. Recevoir des coups est une perte en tant que ce dommage est soumis à l'évaluation judiciaire. Il y a dans tout préjudice un plus et un moins qui demandent à être objectivement évalués, comme passion et comme action, et donc comme préjudice et comme peine. Il est permis de parler de perte et de gain puisqu'il s'agit d'évaluer pour la victime le préjudice subi, et pour le coupable la réparation exigible. Autrement dit, la détermination du juste correctif est rationnelle et cette détermination rationnelle prend modèle sur l'échange volontaire qui s'analyse en termes de perte et de gain. C'est l'opération propre de l'évaluation judiciaire, la visée rectificatrice de l'égalité, qui autorise à parler de perte et de gain et à tenir ces notions pour pertinentes dans le domaine juridique. «De toute façon, dit fortement Aristote, quand le dommage souffert a été évalué [*metrèthè*/, «mesuré»], on peut parler de perte et de gain.» (1132 a 13) Tout ce passe comme si l'injustice n'existait que comme inégalité reconnue, déterminée juridiquement.

Mais reste encore une difficulté. Comment l'égalité se trouve-t-elle restaurée concrètement ? «Au moyen du châtiment (*zèmia*)» dit le texte, «en enlevant le gain obtenu.» (1132a9-10) La traduction par «châtiment» est ambiguë. Elle va à l'encontre du mouvement de juridisation de la peine qui parcourt tout ce traité sur la justice, et contre l'analyse de l'injustice comme un échange. Jamais l'injustice n'est assimilée à la faute et la peine au châtiment, et c'est pourquoi Aristote peut parler de perte et de gain. En outre le châtiment relève de la justice pénale - elle sanctionne la transgression de la loi publique – alors qu'Aristote envisage plus volontiers le droit civil : le préjudice infligé à la victime est sanctionné par les réparations. La justice corrective n'a en vue que la détermination des réparations civiles, dues à la victime. Aristote envisage principalement le versement d'une indemnité compensatrice. On dira qu'il ne distingue pas l'ordre pénal du châtiment de l'ordre civil de la réparation, ou que, contrairement au droit moderne, il les superpose. D'ailleurs dans le cas du meurtre, il est possible de considérer

que la peine de mort contient à la fois le sens de la réparation du préjudice subi par la victime et celui du châtiment. Mais il apparaît, dans tous les cas, que le «châtiment», ou plutôt la «peine», n'est pas d'abord dirigé contre le coupable mais contre l'inégalité. L'injustice n'est pas un mal qu'il faut absoudre, c'est une inégalité qu'il faut réparer. L'inégalité est un scandale sans profondeur ni éthique, ni sacrée. Les grandeurs religieuses de la souillure, de l'expiation sont désormais lointaines[57].

CHAPITRE 10

Ce chapitre présente bien des difficultés d'interprétation. D'abord son unité est incertaine. Il apparaît comme une rupture dans l'ensemble du traité. Il annonce (1134a17-24) et déjà entame (1135a15-1136a9) l'étude des conditions subjectives de la vertu de justice, développée dans les prochains chapitres (11-15), sans renoncer au travail de définition de la chose juste qu'a suivi jusque là le traité. Ou plus exactement il (re-)fonde l'orientation générale de l'analyse en réassignant la justice à son lieu le plus propre, c'est-à-dire la cité. «Mais nous ne devons pas oublier que l'objet propre de notre investigation est non seulement le juste au sens absolu, (*to aplôs dikaion*) mais encore la justice politique (*to politikon dikaion*).» (1134 a 25-26)

Mais entre cette refondation de la problématique et le redéploiement de la réflexion autour des conditions d'un acte juste ou injuste, dont l'examen est largement aporétique, Aristote intercale un texte sur le droit naturel qui laisse perplexe tous les commentateurs : texte court et texte unique où Aristote s'explique sur la question du droit naturel. C'est évidemment ce passage qui doit retenir notre attention pour le commentaire. Au préalable toutefois, il convient de revenir sur la question de la justice politique.

Donc Aristote l'affirme : l'objet principal du traité est le droit ou le juste politique, parce que c'est comme réalité politique que la justice existe concrètement. L'analyse ne fait que suivre la chose même, ou revenir à sa vérité. Car la justice politique n'est pas une nouvelle espèce de justice, mais la justice dans toute son effectivité. Tout se passe comme si, depuis le début, la définition de la chose juste était restée «abstraite» et qu'à présent, la pensée redevenait concrète, c'est-à-dire recueillait toutes les déterminations de la justice en considérant le cadre où elle se réalise et s'impose. Il ne s'agit pas d'une nouvelle définition de la justice, mais d'un autre point de vue sur la définition de la justice, qui la complète en (ré-)intégrant en elle tout ce que l'analyse a dégagé, successivement mais abstraitement, de la réalité. La vraie justice n'est pas la justice idéale, mais la justice qui règne

---

[57] Cf. P.Ricœur, *Philosophie de la volonté,* 2, “Finitude et culpabilité”, ch. 1, Aubier-Montaigne, 1960.

dans la cité[58]. Pour ainsi dire, de même que le tout est antérieur aux parties, de même la justice politique est antérieure aux parties de sa définition.

Ainsi il faut comprendre que la justice politique rassemble les sens de la justice (légal/égal) et ses espèces (distributif/correctif) et en constitue les conditions de possibilité et d'existence. Le juste politique est la justice même, c'est-à-dire dans l'unité de ses différences. La justice n'a pas rapport à la loi ou l'égalité seulement. Ou plutôt elle n'a rapport avec eux que parce qu'elle est mesurée «par le rapport à la cité tout entière»[60], qui est son principe et sa fin : la justice est politique.

C'est pourquoi Aristote recentre la réflexion sur la relation de la justice et de la loi. La loi est la médiation concrète entre la justice et la cité, parce qu'elle permet la médiation de la justice totale (ou légale) et de la justice particulière. En effet il s'agit moins de montrer comment la vertu de justice s'accomplit comme justice légale – ce qui appartient au moment abstrait de la définition du juste –, que de comprendre comment la justice ne déploie la totalité de son sens que dans l'ordre politique de la cité, c'est-à-dire pour une communauté autosuffisante[61], constituée d'individus libres et égaux, dont les relations mutuelles sont sanctionnées par la loi. Ce qui est vrai de toute association politique, qu'elle repose sur le principe de l'égalité proportionnelle ou de l'égalité arithmétique. La justice politique contient la différence des deux types d'égalité qui séparaient la justice distributive et la justice corrective.

En outre, en retrouvant son lieu naturel, la justice fait retrouver à la loi sa fonction première. Sans doute corriger l'injustice en restaurant l'égalité perdue, est un manière d'établir la justice, mais ce n'est pas là la forme la plus haute de la justice et de la loi. La fonction propre de la loi c'est plutôt d'ordonner la communauté politique, c'est-à-dire, au fond, à constituer comme politique la communauté sociale. Mieux encore, la justice politique réunit les deux dimensions de la loi : fonction juridique (*dikè*) de «discrimination du juste et de l'injuste» (1134a31-32), et fondement rationnel de l'ordre politique. Comme le dit la *Politique* : «La vertu de justice est de l'essence de la société civile, car l'administration de la justice est l'ordre même de la communauté politique, elle est une discrimination de ce qui est juste.»

Dans ces conditions, se trouvent exclues du cadre de la justice politique, c'est-à-dire de la justice au sens vrai du terme, toutes les formes de communauté où les individus ne sont pas libres et égaux, c'est-à-dire le relations qui, non médiatisées par la loi et faute de réciprocité, relèvent de l'économie domestique : ainsi des rapports entre le maître et l'esclave, entre le père et ses enfants, entre le mari et son épouse. Toutes ces relations relèvent de la justice prise au sens absolu, c'est-à-dire en l'occurrence de la

---

[58]Cf. Gauthier et Jolif, *Commentaire*, p. 385-386.

[60] Expression de Jean-Franois Balaudé, *Les théories de la justice dans l'Antiquité*, Nathan, 1996, p. 100.

[61] Cf. Aristote, *P.* I, 2, 1252b28.

justice distributive naturelle, antérieure à la médiation de la loi, et dont il est facile de formuler le principe : «à chacun son dû selon sa nature», ou encore «à chacun selon le mérite qui lui revient par nature». Ainsi par nature, il y a des hommes libres et des esclaves et les premiers méritent de posséder les seconds ; par nature, le mari est fait pour commander à l'épouse, à l'enfant, et finalement pour participer exclusivement au pouvoir politique [62].

Pourtant s'il n'y a pas de justice là où n'existe pas la justice politique, et s'il n'y a pas justice politique là où ne règne pas l'autorité de la loi, la loi n'est pas toute la justice. Aristote est loin de sacraliser la loi, on l'a vu au chapitre 3[63]. La loi doit gouverner mais c'est le juste qui fonde la loi.

---

[62] Cf. *ibid*., 1 1254b10*sq*.

La cité est une communauté de régime pour les citoyens, ou une "participation de citoyens à un gouvernement" (*P*. III, 3, 1276b2). Aux niveaux inférieurs, qui correspondent aux points de vue matériel et final de la définition de la cité (cf. *P*. I, 1-2), les relations humaines ne relèvent pas de la justice proprement dite. Aristote distingue notamment (Cf. *P*. I, 7, 1255b16*sq*) le pouvoir "despotique" du maître sur ses esclaves de l'autorité, le pouvoir "royal"de l'homme au sein de la famille, du pouvoir proprement politique qui concerne les citoyens, hommes libres et égaux dans le droit de participer au gouvernement, et qui implique, du moins pour prévenir la corruption de la justice politique, une alternance dans l'exercice des charges, des magistratures et des diverses fonctions publiques. "De là vient qu'en ce qui regarde aussi les fonctions d'ordre politique, quand l'Etat est fondé sur l'égalité des citoyens et leur parfaite similitude, ceux-ci prétendent au droit de gouverner à tour de rôle : à une époque plus ancienne, chacun, comme il est normal, prétendait ainsi assumer les charges à son tour et demandait qu'en revanche quelqu'autre veillât à ses propres intérêts, de la même façon que précédemment lui-même, quand il était en fonctions, avait veillé aux intérêts d'autrui. Mais de nos jours, en raison des avantages matériels qu'on retire des biens de l'Etat et de ceux qu'on retire de l'exercice de l'autorité, on souhaite demeurer continuellement en fonctions : tout se passe comme si le pouvoir conservait toujours en bonne santé ceux qui le détiennent, si malingres fussent-ils, auquel cas on doit s'attendre à une belle ruée vers les emplois publics.

On voit par suite que toutes ces constitutions qui ont pour but l'intérêt commun, sont, en fait, des formes correctes, en accord avec les stricts principes de la justice ; celles, au contraire, qui n'ont en vue que l'intérêt personnel des dirigeants sont défectueuses et sont toutes des déviations des constitutions normales, car elles ont un caractère despotique tandis que l'Etat n'est qu'un communauté d'hommes libres." (*P*. III, 6, 1279a8-22).

[63] Cf. P. Aubenque, "La loi selon Aristote", *Archives de philosophie du droit*, "La loi", 1980, tome 25, p. 147-157, qui expose rigoureusement les insuffisances de la loi. Les lois sont garantes de l'ordre social. Elles sont mêmes les "œuvres de la politique", selon l'expression qu'on trouve au livre X de l'*Ethique à Nicomaque* (10, 1181a2*sq*). Mais la loi n'est pas à elle-même sa raison d'être et la raison d'être du politique. Non seulement la législation en général ne possède pas en elle sa propre justification, mais seulement dans l'art politique, mais encore il faut toujours parler des lois relativement à la forme des constitutions. Ainsi "Les lois ont pour fonction de régir et d'ordonner les relations inter-humaines : rien de moins, rien de plus. De même qu'il n'y a pas de cité des dieux ou de Cité de Dieu, il n'y a pas de lois divines. Par rapport à Platon, qui assurait dans le *Théétète* (176a) que c'est par justice que l'homme se rend semblable à Dieu et qui, dans le *Gorgias* (507e-508a), faisait des relations de justice, elles-mêmes interprétées en termes d'égalité géométrique, le lien qui "lie ensemble le ciel et la terre, les hommes et les dieux", on peut dire qu'Aristote désacralise le domaine de la loi. La loi ne s'institue qu'au niveau de la communauté politique, dont elle est la cause et l'effet : l'effet, puisqu'il n'y a d'activité législatrice que dans une *polis* ; la cause, puisque c'est la loi qui différencie la *polis* des agrégats que sont les formations sociales des barbares. Il arrive à Aristote, encore que rarement, de parler de "lois des peuples" [*Rhétorique*, I, 4 13a25 ; *Politique*, VII 2, 1324b22], mais il parle plus volontiers dans ce cas de *nomina barbarika*, de coutumes barbares. Bien plus, à l'intérieur de la *polis* au sens large, il n'y a pas de loi dans ces cas extrêmes, qui ne

C’est cette relativisation de la loi dans la constitution même de la justice qui conduit Aristote à traiter, à sa façon, de la question du droit naturel. Suit donc ce texte déconcertant, souvent commenté[64], «le seul exposé qui soit sûrement d’Aristote et qui … occupe à peine une page de l’*Ethique à Nicomaque*.»[65]

Aristote y distingue, à l’intérieur du juste politique, une espèce naturelle et une espèce légale. L’opposition du droit naturel et du droit positif passe à l’intérieur du droit politique. Il faut ainsi reconnaître la présence de la nature dans la législation, ce qui n’est qu’une conséquence de l’idée fondamentale, exprimée par Aristote au début de la *Politique*, selon laquelle l’homme est un «animal politique par nature.»[66]

Aristote commence par définir le naturel et le positif comme l’invariable par rapport à l’arbitraire ou conventionnel [67] : «Est naturelle [la justice] qui a partout la même force et ne dépend pas de telle ou telle opinion ; légale, celle qui à l’origine peut être indifféremment ceci ou cela, mais une fois établie, s’impose.» Pour autant, contrairement aux sophistes, le juste politique ne se situe pas entièrement du côté de la convention. L’opposition naturel/conventionnel ne correspond pas à l’opposition universel/particulier. Il s’agit de concevoir une particularité naturelle comme il y a une particularité conventionnelle. Mais que peut être un droit naturel particulier, donc variable, et comment distinguer ces deux ordres de particularité politique ? Car l’objection sophistique est forte : tout le droit est positif, relatif à l’arbitraire des hommes, indéfiniment variable parmi les

---

méritent même pas le nom de *politeia*, que sont la tyrannie et la démocratie non tempérée. Entre ces deux opposés, il faut veiller à ce qu’il y ait convenance entre les lois et la forme de la constitution : autant dire qu’il n’y a pas de lois bonnes universellement, mais “il faut que les lois soient posées par rapport à la constitution existante” [*P.* III,1182b11] ; il y aura donc des “lois démocratiques”, des “lois oligarchiques”, etc. : lois différentes dans leur contenu, mais pourtant à chaque fois légitimes, dans la mesure où elles sont en chaque cas adaptées à la nature des choses et des hommes. Ce pluralisme, ce relativisme juridique peuvent nous paraître aujourd’hui étranges, voire scandaleux, mais nous allons voir qu’ils ne vont pas sans de solides justifications théoriques. Il y va en effet du problème du fondement de la loi, problème largement débattu du temps même d’Aristote, et auquel celui-ci apporte une solution originale.”(Aubenque, *art. cit.*, p.150-151) Cette solution concerne précisément le statut du droit naturel.

[64] Cf. Léo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Champs-Flammarion, 1986, p. 143-151 ; Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, 1960, Louvain, chapitre V ; Ritter, “Le droit naturel chez Aristote”, *Archives de Philosophie*, t. 32, 1969, p. 416-457 ; Villey, *La formation de la pensée jurique moderne*, 1975, p. 52-53 ; Aubenque, *art. cit.* Cf. plus récemment, A. Renaut et L. Sosoe, *Philosophie du droit*, PUF, 1991, p. 233-255, et S. Vergnière, *op. cit.*, p. 206-210.

[65] Léo Strauss, *op. cit.*, p. 143.

[67] Dans la *Rhétorique* (1373b4-17), Aristote avait évoqué la loi commune naturelle, non-écrite, opposée à la loi écrite, c’est-à-dire à une forme de juste commun à des hommes ne vivant pas dans la même communauté politique. Mais Aristote ne paraît pas reprendre à son compte cette thèse, courante à l’époque, et entend plutôt proposer au rhéteur un argument pour dénoncer, au besoin dans un procès, la loi écrite (1375a27-29). P. Aubenque souligne même que c’est contre cette position, antérieure, que l’analyse du chapitre 10 est dirigée (*art. cit.*, p. 153).

cités ; partant, le droit naturel manque de toute réalité et de toute normativité. Ce qui est naturel et universel, et inversement ce qui est universel est naturel, comme le feu qui brûle et monte vers le haut, «ici et en Perse». Comme à l'évidence on ne rencontre pas cette même universalité dans les lois et les coutumes qui fondent les cités, il faut conclure au caractère irréductiblement conventionnel, c'est-à-dire variable et particulier, de la justice politique.

On pourrait sans doute répondre que ce qui est prouvé c'est simplement que «différentes sociétés ont des conceptions différentes de la justice» mais non pas que les principes varient : «que l'homme se soit fait diverses idées de l'univers qui l'entoure ne prouve guère que l'univers n'existe pas, qu'il est impossible d'en faire la description vraie, ou encore que l'homme est incapable d'arriver à en avoir une connaissance véritable et définitive ; de même, montrer que les conceptions de la justice ont varié n'est pas prouver l'inexistence du droit naturel ou l'impossibilité de la connaître. Cette diversité, on peut la comprendre comme la diversité des erreurs qui, loin de réfuter l'existence de la vérité unique, l'impliquent au contraire»[68]. Mais la réponse n'est pas suffisante. Car si l'homme n'accomplit sa nature humaine que dans le cadre de la communauté politique, si la justice n'acquiert de réalité et de détermination que dans ce même cadre (1134a25-27), si enfin seule l'hypothèse d'un droit naturel peut sauver la justice de la contingence, comment s'expliquer cette variété sur les principes de justice ? Cette incertitude ne réfute-elle pas l'idée de droit naturel ? «Si l'homme est d'une telle nature qu'il ne puisse (bien) vivre sans justice, il doit y avoir, par nature également, une connaissance de ses principes. Mais alors il y aurait accord unanime sur les principes de la justice.»[69]

A moins qu'il s'agisse seulement de renoncer à identifier justice naturelle et justice universelle, justice politique et droit positif, et de relativiser, pour éviter le problème de la traduction, voire de la déduction des lois positives à partir de principes invariables, le droit naturel lui-même en y introduisant une facteur de variabilité constitutive. C'est cette nouvelle idée, déconcertante, qu'Aristote avance dans ce chapitre 10, et où, tous ceux qui dénoncent les impasses historicistes et subjectivistes du droit naturel moderne, ont voulu trouver une alternative théorique[70].

Aristote intègre en quelque sorte le conventionnalisme dans le droit naturel. Tout est convention dans le droit mais d'une façon déterminée ou différenciée. Ou encore, dire que le droit est variable absolument ou dire que la nature est immuablement identique sont deux thèses excessives. Le fait que les lois varient n'empêche pas de les considérer comme naturelles. La nature divine et la nature physique sont sans doute partout la même : il appartient à la nature du dieu d'être et de rester éternellement le même.

---

[68] Léo Strauss, *op. cit.*, p. 97.

[69] *Ibid.*.

[70] On pense à L. Strauss ou à M. Villey. Cf. sur ce point L. Ferry, *Philosophie politique*, 1, ch. 1, PUF, 1984, ou A. Renaut et L. Sosoe, *op. cit.*.

Quant à la nature physique, «le feu brûle également ici et en Perse.» Il est de la nature du corps pesant de tomber, c'est-à-dire de rejoindre spontanément son lieu naturel. Mais cette invariabilité n'est justement pas propre aux choses humaines. La nature humaine n'a pas cette immutabilité. Au contraire ce qui la définit c'est plutôt une certaine plasticité, une variabilité essentielle, qui se retrouve nécessairement dans le droit. L'invariabilité n'est pas le critère de la naturalité : la variabilité n'est pas non plus celui de la non-naturalité. C'est ce que fait comprendre l'exemple : «bien que par nature a main droite soit supérieure à la gauche, il est cependant toujours possible de se rendre ambidextre.» (1134 b 33-35) Tous les hommes pourraient devenir ambidextres, sans que l'ambidextrie soit la moins du monde naturelle. Il y a une inégalité naturelle entre la main droite et la main gauche, mais cette inégalité n'est pas immuable et insurmontable à l'exercice de la main gauche. De même, certaines institutions politiques, les lois ou les coutumes – on pense notamment au régime démocratique – sont capables d'atténuer des inégalités pourtant naturelles entre les hommes.

C'est donc une erreur de vouloir opposer l'invariabilité du droit naturel à la diversité du droit positif. Si la nature humaine est ondoyante, le vrai droit naturel sera aussi variable que la nature à laquelle il se conforme. Ce qui est contre-nature en l'occurrence c'est de vouloir imposer des normes universelles là où c'est impossible. «Le véritable droit naturel est donc celui qui s'adapte à une nature humaine éminemment variable : l'universalité abstraite qui voudrait, par exemple, que les lois des Perses fussent les mêmes que celles des Grecs, serait en réalité contre nature.»[71]

Aristote veut donc dire que s'il y a une universalité du droit naturel, c'est une universalité de fait, à condition d'être chaque fois particularisé par le droit positif. Le droit naturel est moins ce qui s'oppose au droit positif, comme l'invariable par rapport au variable, que ce qui a besoin d'être réalisé par lui, soit sous la forme de lois, soit sous la forme de décrets. P. Aubenque prend l'exemple de l'impôt[72]. Les impôts sont variables en fonction des lois qui en fixent la nature et le montant. Mais cette variation conventionnelle n'en demeure pas moins conforme au droit naturel de payer des impôts. L'impôt est dans la nature des choses de l'association politique.

Ainsi la référence à la nature permet de juger le droit positif, pour s'interroger sur ce qui est juste et bon, sur ce qui est le meilleur. Mais en l'occurrence le meilleur n'est pas séparé de la positivité des mœurs, de l'histoire, des institutions d'un peuple. Cette réévaluation de la distinction entre le naturel et le conventionnel conduit à l'idée que la législation doit, en chaque cas, s'adapter au peuple qu'elle doit régir. C'est ce que dit la dernière phrase de notre texte : «Pareillement les règles de droit qui ne sont pas fondées sur la nature, mais sur la volonté de l'homme, ne sont pas partout les mêmes, puisque la forme du gouvernement elle-même ne l'est pas, alors que cependant il n'y a

---

[71] Aubenque, *art. cit.*, p. 154.

[72] *Ibid.*.

qu'une seule forme de gouvernement qui soit partout (*pantachou*) naturellement la meilleure.» (1135a3-5)

A peuples différents, lois différentes et pourtant une seule constitution est «partout» la meilleure par nature. L'adverbe «partout» est difficile d'interprétation. Aubenque propose de l'entendre non en un sens collectif (valable pour tous les peuples) mais en un sens distributif : pour chaque peuple, à chaque fois il y a une constitution conforme à la nature. La constitution est bonne si elle est conforme à la nature du pays et de ses habitants. Le droit naturel n'a pas ici une validité universelle (droit naturel moderne). Il n'y a pas une constitution politique universellement juste – l'aristocratie par exemple, qui a en général, sur les autres régimes droits, la préférence d'Aristote –, mais des constitutions naturellement justes si elles sont répondent à leur finalité politique naturelle – la justice politique «est celle qui doit régner entre des gens associés en vue d'une existence qui se suffise à elle-même» (1134 a 26-27) – en s'adaptant parfaitement à la nature de chaque peuple. Le juste naturel se décline au pluriel et se distingue définitivement d'une universalité abstraite. Il n'y a pas une constitution qui soit naturellement, c'est-à-dire, en soi et universellement juste, mais il y a universellement ou pour chaque peuple, une constitution qui est naturellement juste.

Dès lors il ne suffit plus de dire que le droit positif vient particulariser le droit naturel, mais que le droit naturel et le droit positif sont aussi variables l'un que l'autre. «Parmi les choses qui ont la possibilité d'être autrement qu'elle ne sont, il est facile de voir quelles sortes de choses sont naturelles et quelles sont celles qui ne le sont pas mais reposent sur la loi et la convention, tout en étant les unes et les autres pareillement, sujettes au changement.» (1134 b 30-33) Le droit naturel est variable comme le droit positif mais autrement (1134 b 32). Aubenque avance l'hypothèse que les variations du droit naturel (la *politeia* se particularise et particularise sa finalité naturelle, pour se conformer à la diversité de la nature humaine) sont nécessaires à la fois dans leur forme et dans leur contenu tandis que celles du droit positif ne le sont que dans leur forme. «Il est nécessaire qu'il y ait du droit positif, c'est-à-dire des conventions, des coutumes, des traditions»[73]. C'est du moins ce que semble suggérer l'exemple un peu surprenant des poids et des mesures.

Les unités de mesure ne sont pas les mêmes chez le grossiste et le détaillant. Pourtant cette différence imposée par l'usage n'interdit pas la convertibilité des deux unités de mesure. De la même façon, les droits positifs seraient autant de traductions d'un texte juridique unique, ou plutôt il n'y aurait justement pas de texte, mais seulement une traductibilité entre eux des droits. Le droit naturel ne serait finalement rien d'autre que cette traductibilité même. Ce qui est nécessaire et naturel, c'est le fait même de la traductibilité ; ce qui est contingent, ce sont les traductions concrètes, les systèmes positifs du droit. Les unités de mesures sont arbitraires mais il est

---

[73] *Ibid.,* p. 155.

nécessaire qu'il y en ait. De même les règles sont arbitraires, mais il est nécessaire qu'il y ait des règles particulières qui varient, selon l'époque et l'aire géographique, pour que l'isonomie soit réalisée dans les rapports humains et que les hommes accomplissent l'essence politique de leur être.

Il existe donc bien pour Aristote un droit naturel, c'est-à-dire une norme du droit positif. Cette norme est distincte par rapport à lui, et non pas opposée. D'un côté, la constitution n'advient pas naturellement ou spontanément. Elle est un fait d'institution. Pourtant la *politeia* possède une finalité qui lui est propre et naturelle. Seulement la matière, ou le substrat qui reçoit la constitution politique, étant divers et variables, cette finalité ne peut manquer de se réaliser avec une variabilité équivalente. Le droit naturel est cette médiation d'une nature humaine différenciée et plastique, avec la finalité politique qui constitue la cité et la justice. Il n'y a qu'une seule manière, à chaque fois, pour une constitution d'être ce qu'elle doit être, et ainsi de constituer la norme fondamentale de la cité. Le droit naturel est très exactement cette normativité immanente du juste dans la visée de sa fin, compte tenue de sa conformité à la matière humaine à laquelle elle s'applique[74]. Le droit naturel est donc immanent au droit positif, variable et multiple comme lui et par lui[75], ce qui interdit de savoir et de déterminer *a priori*, qui mérite de gouverner, d'être gouverné, et quelle doit être le principe de la souveraineté politique[76].

---

74 S. Vergnières résume ainsi : "L'idée d'une norme naturelle partage avec celle d'un Droit universel l'exigence d'un devoir-être, mais à l'inverse de ce dernier qui demeure abstrait, une norme est toujours celle d'une réalité concrète déterminée. C'est pourquoi elle est variable ou encore plastique. En proclamant la naturalité de cette norme, Aristote manifeste son refus de réduire le juste politique à la multiplicité des droits positifs ; en proclamant sa variabilité, il atteste tout autant sa volonté d'affirmer contre Platon, la pluralité des constitutions droites. De la sorte, on peut dire avec P. Aubenque que le juste naturel exprime la communicabilité ou la "convertibilité" de tous les droits positifs, convertibilité qui ne se découvre pas en faisant abstraction des différences, mais au sein de ces dernières." (*op. cit.*, p. 208-209)

75 Léo Strauss suggère que quand il "parle de droit naturel, Aristote ne pense pas tout d'abord à des propositions générales, mais plutôt à des décisions concrètes. Toute action se rapporte à une situation particulière. Donc la justice et le droit naturel sont incarnés, pour ainsi dire, dans des décisions concrètes plutôt que dans des règles générales. Dans la plupart des cas, il est beaucoup plus facile de voir avec netteté que tuer était dans une tel cas particulier un acte juste que de poser clairement la différence qui existe entre meurtre juste et injuste en soi. Une loi qui résout avec justice un problème particulier à un pays donné dans un moment donné est plus juste, peut-on dire, que toute règle générale du droit naturel qui, par sa généralité même, peut écarter une décision juste dans un cas donné. Dans tout conflit humain, il y a possibilité d'une décision juste, réclamée par la situation et fondée sur l'examen exhaustif des circonstances. Le droit naturel est constitué par de telles décisions. Ainsi compris, il est forcément instable."(*Droit naturel et histoire*, p. 146).

76 Cf. S. Vergnières, *Ethique et politique chez Aristote*, p. 209-210.

La nature est une norme, le droit naturel est normatif, mais comme le reconnaît lui-même P. Aubenque, "abandonnée à elle-même et a son propre développement, la nature a, pourrait-on dire, bon dos et justifie à la limite tout ce qui est suffisamment enraciné dans les mœurs, dans ce que Hegel appellera la *Sittlichkeit*, la moralité concrète", et conclue sur le progrès du droit naturel des modernes, en dépit de leur conception abstraite et intemporelle de l'homme (*art. cit.*, p. 157). A. Renaut et L. Sosoe renchérissent sur cette conclusion, en faisant remarquer que si la différence du droit naturel et du droit positif est maintenue, elle ne suffit pas à attribuer au premier la valeur d'une normativité opposable à la positivité du second. Au fond c'est un droit naturel qui légitime l'ordre naturel, hiérarchique, du monde. Dans ces conditions, non seulement le droit naturel est compatible avec la

CHAPITRE 14

Le chapitre 14 constitue vraisemblablement la conclusion du livre V consacré à la vertu de justice[77]. Comment pourrait-il en être autrement, si l'équité est, comme le veut une forte tradition, identique, voire supérieure à la justice[78] ? Revenant manifestement au juste légal, Aristote tout naturellement examine quelles relations cette vertu d'équité entretient avec la justice, qui passe pour en couronner l'exercice. Mais l'originalité d'Aristote dans ce chapitre est d'interpréter l'équité non plus en termes d'indulgence[79], comme il le faisait encore ailleurs partiellement[80], mais en termes de droit. L'équité n'est pas extérieure au droit, mais au contraire ce que le droit inscrit en lui nécessairement par sa nature même.

Pourtant la comparaison entre le juste et l'équitable ne va pas sans difficultés. Le premier moment du chapitre pose les apories de leur statut de réciproque. Il est bien d'être juste, mais il est meilleur d'être équitable, du moins si l'on veut être pleinement juste. Cela signifie-t-il que l'équité et la justice différent par le genre ? Mais alors l'équitable n'est-il pas *paranomos*, injuste au sens universel ?

Aristote est conduit à la définition philosophique, c'est-à-dire strictement juridique de l'équité comme «un correctif de la justice légale» (1137b12-13) à partir de l'examen du jugement populaire. Le sens commun reconnaît comme bonnes ou même meilleures des actions qui manifestement ne rentrent pas dans le cadre de la justice. Ces sont ces actions qu'il nomme précisément équitables. Le juste et l'équitable sont donc différents. Mais, «en poursuivant le raisonnement», comment admettre que l'équitable puisse être en même temps bon et injuste ? Pourrait-on approuver l'équitable comme bon s'il s'écartait en soi du juste ? L'approbation de l'équitable elle-même ne suppose-t-elle pas une affinité, une proximité entre le juste et le légal ?

---

théorie de l'esclavage (naturel), mais même repose sur elle. Le droit est le moyen de la nature pour tendre vers sa fin, et de ce point de vue, il faudrait rapprocher le naturalisme aristotélicien de l'historicisme hégélien (ruse de la raison) (*op. cit.*, p. 249-250).

[77] Cf. Gauthier et Jolif, *Commentaire*, p. 431.

[78] Le *Lexique des termes juridiques* donne cette définition de l'équité : "l'équité est une réalisation suprême de la justice, allant parfois au-delà de ce que prescrit la loi." (Dalloz,1988, p. 200)

[79] L'équité (*epieikeia*) n'est pas prise par Aristote au sens habituel d'"indulgence" – qui devient dans la traduction latine (*æquitas*), sous l'influence du christianisme, synonyme de *benegnitas*, *humanitas*, *pietas*, *caritas*, de clémence et de mansuétude –, mais appartient strictement à la sphère du droit. Pourtant la traduction d'*epieikeia* par "équité "est gênante, remarque Aubenque, dans la mesure où elle évoque l'idée d'égalité, qui est présentée plutôt par Aristote comme une caractéristique de la justice" (*art. cit.*, p. 156).

[80] Cf. par exemple *Rhétorique* 1374 a26-1374b23 : "Etre équitable, c'est être indulgent aux faiblesses humaines …" 1374 b 10-11 - ; cf. *E.N.*, I, 1130a13.

Le dilemme est donc le suivant. Si «équitable» signifie «bon» en tant qu'il diffère du juste, de deux choses l'une : ou bien l'un ou l'autre seulement est vraiment bon, ce qui est contraire au bon sens comme à la connaissance philosophique, ou bien s'ils sont bons ensemble, ils sont identiques entre eux. «S'ils sont différents, en effet, ou bien le juste, ou bien l'équitable n'est pas bon ; ou si tous deux sont bons, c'est qu'ils sont identiques.» (1137b4-5). Donc il est tout à fait impossible de s'en tenir à l'opinion commune. L'équitable doit être juste sans s'identifier parfaitement à la justice ; il doit différer de la justice sans constituer un genre différent.

Aristote lève l'aporie dans la deuxième partie du texte (1137b5-34), en faisant apparaître l'analogie et l'équivocité, inaperçues par l'opinion, de la notion de juste. L'équité diffère de la justice par l'espèce et non par le genre. «L'équitable, tout en étant supérieur à une certaine justice, est lui-même juste, et ce n'est pas comme appartenant à un genre différent qu'il est supérieur au juste. Il y a donc bien identité du juste et de l'équitable, et tous deux sont bons, bien que l'équitable soit le meilleur des deux.» L'équité diffère de la justice sans être injuste puisqu'elle est un moment interne de la justice entendue non au sens large, mais au sens strict de la justice légale. Aussi a-t-on raison de voir dans l'équité quelque chose de louable (= bon) et quelque chose de juste. Les «diverses affirmations sont … toutes correctes d'une certaine façon.» (1137b7). C'est à l'intérieur même du juste que le caractère d'excellence ou de supériorité de l'équité se manifeste : l'équitable est juste et «meilleur» que juste. Il n'y a pas le juste, le bon et l'équitable, mais le juste légal au sens strict, le juste ou le bon au sens large et l'équitable. L'équitable en tant qu'il se rapporte au juste légal est juste. Mais en tant qu'il corrige le juste selon la loi, il est digne d'approbation et de louange (bon).

La solution est appréciable, mais pose une question de fond. Qu'est-ce qui rend nécessaire la correction de la justice légale par l'équité ? Comme l'écrivent Gauthier et Jolif : «la racine (*aition*), c'est la notion même de loi : comment la loi peut-elle avoir besoin de ce correctif qu'est l'équité ? Comment fait-on encore œuvre bonne et supérieurement juste en corrigeant cette chose juste qu'est par excellence une disposition légale ? Telle est bien en effet la question qui se pose à propos de l'équité.»[81]

Si la justice venait des dieux, ou encore si les hommes étaient parfaitement vertueux, auraient-ils besoin de lois ? Ou si les lois étaient parfaites, auraient-elles besoin d'être corrigées par l'équité ? Les lois ordonnent les hommes au bien commun et à la justice, mais les lois, livrées à elles-mêmes, à leur pouvoir propre, ne peuvent réaliser pleinement la justice. Elles appellent une forme supérieure de justice qui en est aussi bien la source première. C'est la justice légale, c'est-à-dire la loi dans sa visée du juste, qui recommande son dépassement dans l'équité.

Aristote l'établit en montrant que la nécessité d'équité se déduit de la nature même de la loi, c'est-à-dire, en l'occurrence, de sa généralité ou de son caractère absolu (*aplôs*) face à l'infinie diversité et à la particularité irréductible des cas d'espèce. «La loi n'en est pas moins sans reproche, car faute n'est

[81] *Commentaire*, p. 433-434.

pas à la loi, ni au législateur, mais tient à la nature des choses (*en tè phusei tou pragmatos*), puisque par leur essence même la matière des choses de l'ordre pratique revêt ce caractère d'irrégularité.» (1137b17-19)

Platon avait le premier opposé, dans le *Politique*[82], les inconvénients et la faillibilité de la loi face à la science du Roi, véritable loi vivante. Aussi n'a-t-on pas manqué de rapproché les deux textes. Pourtant, comme le remarque P. Aubenque dans son ouvrage sur *La prudence chez Aristote*, si «la lettre des formules est la même chez les deux philosophes, … l'esprit en est opposé.»[83] En effet, autant la loi est, selon Platon, un substitut imparfait de la science – comme l'est l'ordonnance à l'égard du médecin – qui par elle-même n'a pas besoin de loi, autant le roi manifeste la puissance et la supériorité transcendante de la science politique qu'il possède «par sa disponibilité infinie à l'égard des cas particuliers», autant «pour Aristote, la science partage avec la loi le privilège, mais aussi l'inconvénient, de porter sur le général.»[84] Là où il était question d'une imperfection psychologique chez Platon, liée à l'ignorance ordinaire des hommes, compensable par une science d'un autre ordre, il s'agit, chez le Stagirite, d'«un obstacle ontologique, [d']un hiatus qui affecte la réalité elle-même et qu'aucune science ne pourra jamais surmonter»[85]. C'est pourquoi c'est «la justice abstraite, scientifique, [qui] voit son sort liée à celui de la loi : c'est donc la justice elle-même qui a besoin d'être corrigée par la vertu d'équité. Si, chez Platon la loi était un substitut de l'infaillibilité de la science, chez Aristote, c'est l'équité qui est un correctif de la faillibilité de la loi.»[86]

Ainsi l'imperfection de la loi tient à sa généralité, mais la généralité appartient à son essence : une loi qui ne serait plus générale cesserait d'être une loi. En outre la loi doit informer la «matière pratique», qui, par principe, est sujette au changement et à l'irrégularité. C'est pourquoi le juge, qui doit dire la justice, est condamné à se prononcer sur des cas imprévisibles au législateur et qui tombent en dehors de la règle qu'il a établie. Aussi doit-il[87] corriger leur omission, en faisant appel à la vertu d'équité. Il est ainsi tenu d'interpréter l'intention du législateur, comme s'il était «présent à ce moment». Il s'agit d'un travail législatif dans le particulier (décret) par une interprétation de la loi qui montre comment elle s'appliquerait pour déterminer le cas d'espèce. Car il ne saurait y avoir de règle déterminée et positive de ce qui n'est pas encore déterminée. Le juge est fondé, par la nature même des choses et en conformité avec le juste légal (*tote orthôs*

---

[82] 294b *sq*

[83] PUF, 1963, p. 43.

[84] *Ibid.*, p. 44.

[85] *Ibid.*.

[86] *Ibid.*.

[87] Dans le droit moderne, le juge est tenu à la *juridicto*. “Le juge qui refusera de juger, sous prétexte du silence, de l'obscurité ou de l'insuffisance de la loi, pourra être poursuivi comme coupable de déni de justice.” (*Code Civil*, article 4). Pourtant le code de 1804 n'a pas mis en relief l'équité, sans doute par méfiance à l'égard des juges et, peut-être d'un fétichisme de la loi. “Des bonnes loi sont le plus grand bien que les hommes puissent donner et recevoir”, écrit Portalis, à la suite de Montesquieu (*Esprit des lois*, XXIV, ch. 1)

echei, 1137b20), «de se faire l'interprète de ce qu'eût dit le législateur lui-même s'il avait été présent à ce moment, et de ce qu'il aurait porté dans sa loi s'il avait connu le cas en question.» (1137b21-24) La loi ne peut pas prévoir tous les cas d'espèce. Il appartient au juge d'adapter la loi aux faits, par une règle appliquée (décret), comme la règle de plomb, dans les constructions de Lesbos, permet d'épouser, par sa flexibilité, les contours irréguliers de la pierre.

Mais confier à l'équité la fonction de corriger les carences de la loi, n'est-ce pas soumettre la justice à l'arbitraire des décisions du magistrat ? L'interprétation du juge ne se substitue-t-elle pas, en dernière instance, à la loi[88] ?

Aristote, s'il ne fait pas l'apologie sans réserve de la loi, n'accorde pas, pour autant au juge, un pouvoir illimité. Car le juge doit souvent décider dans l'urgence, exposé à des passions que la loi ne connaît pas. Ensuite le juge doit juger à partir de la loi, pour la cité. Enfin, l'équité, cette «vertu politique requise pour la promulgation des décrets et pour les décisions judiciaires»[89] n'est pas tournée contre la loi, mais intervient à côté d'elle, pour combler son silence ou son absence, et toujours dans l'esprit du législateur.

Le juge serait-il la figure même de l'homme équitable, ou faut-il distinguer la vertu morale de l'équité de la vertu de l'équité, comme correctrice du juste politique, c'est-à-dire deux formes ou deux niveaux de l'équité ? Il y aurait ainsi l'équité supra-légale qui se confond avec la vertu de justice (*dikaiosunè*) et qui consiste à trouver le juste milieu dans le rapport à autrui, quitte à prendre moins que son dû, même quand on a la loi de son côté. Et il y aurait l'équité infra-légale qui tempère la rigidité de la loi ou corrige ses lacunes.

Mais cette distinction est sans doute relative, car le juge équitable ne se contente pas de sanctionner les actions au moyen de la loi. Il n'interprète pas seulement la loi à cause de sa généralité mais sait aussi apprécier la personne lésée, l'intention qui a présidé aux cas qu'il doit juger, à la situation des parties, toutes considérations qui rapprochent l'exercice de l'équité juridique de l'homme équitable, lui qui, par disposition et dans ses actes, se trouve en excès par rapport à la loi. L'équité consiste toujours à ne pas s'en tenir au droit strict.

---

[88] C'est aux motifs de cette confusion des pouvoirs, de ce dédoublement problématique de la lettre et de l'esprit de la loi, de cette introduction d'une approximation, que la philosophie moderne s'est employée à minorer ou à critiquer le rôle de l'équité dans le droit. Ainsi pour Kant, l'équité relève d'un *jus latum* (droit sans contrainte), au même titre que le droit de nécessité (contrainte sans doit). Cf. la *Doctrine du droit*, p. 108, Vrin, 1979 ; Cf. aussi l'ouvrage de S. Goyard-Fabre, *Kant et le problème du droit*, Vrin, 1975, p. 78-79.

[89] S. Vergnières, *op. cit.*, p. 215.

CONCLUSION

L'ampleur et la diversité des vues développées par Aristote dans le livre V de l'*Ethique à Nicomaque*, font de ce traité sur la justice, un texte fondamental de la philosophie morale et politique, qui n'a rien perdu de son actualité théorique. Nombre d'auteurs contemporains[90], et pas seulement des philosophes «anti-modernistes», s'y réfèrent volontiers pour refonder une théorie du juste, alors même que c'est la conception déontologique, spécifiquement moderne, qui définit le cadre conceptuel et l'horizon problématique de leur pensée. Les analyses d'Aristote posent au moins tous les problèmes relatifs à la question de la justice et les réponses qu'elles proposent sont complexes et équilibrées. Aristote prend soin d'articuler le raisonnement philosophique et les intuitions communes du juste, les sens, les espèces de la justice, l'approche abstraite et l'approche concrète, rigoureusement distingués, la loi et le juste, le juste naturel et le juste légal, le juste légal et l'équité. Il n'y a pas de justice en dehors de la justice politique ; il n'y a pas justice politique sans lois. Et pourtant les lois ne constituent ni le principe, ni la fin de la justice. Il n'y en a pas de bonnes universellement mais seulement par leur convenance à la forme de la constitution politique. Et pourtant c'est dans cette relativité même, quand la constitution politique parvient à réaliser la finalité naturelle de la cité en l'adaptant à la matière particulière d'un peuple, qu'elles traduisent la norme immanente du droit naturel. Enfin, les lois sont toujours trop particulières pour ne pas appeler comme leur complément nécessaire, la vertu politique d'équité[91].

Comment éduquer l'individu et le citoyen à la justice ? A quelles conditions les lois sont-elles justes ? Convient-il d'admettre un principe de justice distributive et selon quel critère ? La visée du droit juste peut-elle se passer de la référence au droit naturel ? Faut-il opposer le droit naturel et le droit positif ? La justice a-t-elle besoin de la correction de l'équité ? Autant de questions qui sont une invitation renouvelée à lire et à méditer Aristote.

---

90 Rawls soutient par exemple qu'il n'y a dans sa conception de la justice comme répartition des devoirs et des droits, "aucun conflit avec l'idée traditionnelle de la justice" (*Théorie de la justice*, Seuil, p. 37) telle qu'Aristote l'a analysée. On a pu même, à partir de la troisième partie de l'ouvrage et du développement consacré au "principe aristotélicien" (p. 465 *sq*), reconnaître dans la *Théorie de la justice*, "un traitement quasi-aristotélicien de la doctrine (moderne) du contrat social." (R. Sève, "John Rawls et la philosophie politique", *Individu et justice sociale, Autour deJohn Rawls*, Seuil, 1988, p. 25).

91 "La loi pourrait paraître ainsi doublement dépossédée : d'un côté, des principes qui la fondent et qui relèvent du droit naturel ; de l'autre de l'appréciation de ses conditions d'application, qui relève de l'équité. Mais cela signifie seulement qu'Aristote refuse d'absolutiser le règne de la loi. La loi n'est pas une fin, mais un moyen. Prolongeant les intentions de la nature, elle a pour fin l'harmonie de la communauté politique, condition elle-même de l'accomplissement de l'homme." (Aubenque, *art. cit.*, p. 156)

BIBLIOGRAPHIE

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction J. Tricot, Vrin, 1979

Aristote, *Éthique à Eudème*, traduction V. Décarie, Vrin, 1978

Aristote, *Politique*, traduction J. Tricot, Vrin, 1977

Aristote, *Les grands livres d'éthique (La Grande Morale)*, traduction C. Dalimier, Arléa, 1992

Aristote, *Métaphysique*, traduction J. Tricot, Vrin, 1974

Aristote, *Rhétorique* (Belles-Lettres, 1960, traduction M. Dufour et A. Wartelle

P. Aubenque, Le problème de l'être chez Aristote, PUF, 1962

P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, 1963

P. Aubenque, “La loi selon Aristote”, *Archives de philosophie du droit*, “La loi”, 1980, tome 25, pp. 147-157

J.-F. Balaudé, *Les théories de la justice dans l'Antiquité*, Nathan, 1996

R. Bodéüs, *Aristote, La justice et la Cité,* PUF, 1996

A. Boyer, “Justice et égalité”, *Notions de philosophie III*, Folio/Essais, 1995

L. Ferry, *Philosophie politique*, 1, ch. 1, PUF, 1984

R. A. Gauthier et J Y Jolif, *L'Éthique à Nicomaque, Commentaire,* t. I, Nauwelaerts, 1970

Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, 1960, Louvain

S. Goyard-Fabre, *Kant et le problème du droit*, Vrin, 1975

Kant, *Doctrine du droit*, Vrin,

J.-M. Leblond, *Logique et méthode chez Aristote*

Perelman, *Justice et raison*, (1945), Bruxelles, 1972

Montaigne, 1960.

Platon, *Lois*

Rawls, *Théorie de la justice*, Seuil

A. Renaut et L. Sosoe, *Philosophie du droit*, PUF, 1991

P.Ricœur, *Philosophie de la volonté*, 2, “Finitude et culpabilité”, ch. 1, Aubier.

Ritter, “Le droit naturel chez Aristote”, *Archives de Philosophie*, t. 32, 1969

J. Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, Budé, 1971

R. Sève, “John Rawls et la philosophie politique”, *Individu et justice sociale, Autour deJohn Rawls*, Seuil, 1988

L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, Champs-Flammarion, 1986,

Thomas d'Aquin, *Somme théologique, II IIæ*, question 58

M. Villey. *Philosophie du droit*, Dalloz, t. 1

S. Vergnières, *Ethique et politique chez Aristote*, PUF, 1995

M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, 1975

MENU DE NAVIGATION
en mode plein écran dans Adobe Reader

Déplacez la palette du sommaire ci-dessous en la saisissant par la barre du haut et redimensionnez-là à l'aide du coin en bas à droite.

Cette palette vous permet de vous reporter aux têtes de chapitres.
Ne la fermez pas !

Le présent menu se trouve en dernière page

Comment lire ce document ? — utilisez les raccourcis clavier

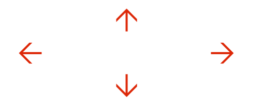
Avancer d'une page : — `clic` ou ↵ `(entrée)`
(sauf depuis cette page)

Reculer d'une page : — `ctrl + clic` ou
⇧ + ↵ `(maj + entrée)`

Sortir et quitter : — `esc (escape)`
(en haut à gauche du clavier)

✔ La main ou le pointeur doivent se trouver **dans l'espace de la page** *- et non dans le sommaire -* pour que ces raccourcis fonctionnent.

Vous pouvez également utiliser le petit navigateur en bas à droite du clavier :



Cliquez sur les liens ci-dessous pour : — I ou utilisez les raccourcis clavier :

Imprimer des pages — `ctrl + p`

Reprendre la lecture
à la page que vous venez de quitter

) Commencer la lecture …

Le mode plein écran est un affichage de lecture.
Pour effectuer des recherches dans ce document, utiliser le zoom ou prendre des notes de marge, il est conseillé de passer en affichage standard : appuyez sur la touche `esc` de votre clavier.
Ce menu s'adresse aux personnes non familières de la lecture écran. Les initiés de la navigation clavier pourront se servir de tous les raccourcis habituels.